ZNAK

MIESIĘCZNIK

QUIDAM: X. WŁADYSŁAW KORNIŁOWICZ. • JEAN DANIELOU: CHRZEŚCIJANIN WOBEC MARKSIZMU. • BOLESŁAW MICIŃSKI: PORTRET KANTA. • ROZKWIT CZY ZMIERZCH KOŚCIOŁA — LIST PASTERSKI KARD. SUHARD'A.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

6

KRAKÓW

ROK II. • LIPIEC—WRZESIEŃ • 1947

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: **Hanna Malewska i Stanisław Stomma**

Członkowie zespołu: **Halban Leon, Radkowski Jerzy, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy**

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—12**

CENA ZESZYTU 90 ZŁ.

Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250.— zł.

KONTO W PKO IV/1171

M—20286

DRUKARNIA PAŃSTWOWA Nr 1, KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK II. LIPIEC — WRZESIEŃ 1947 Nr 6.

QUIDAM

KSIĄDZ WŁADYSŁAW KORNIŁOWICZ

W kwietniu bieżącego roku minęło trzydziestopięciolecie kapłaństwa X. Władysława Korniłowicza, który zmarł w Laskach, we wrześniu ubiegłego roku, nie doczekawszy tej rocznicy. X. Korniłowicz był jednym z tych ludzi, którzy wpływem swoim zaważyli głęboko na całym pokoleniu inteligencji katolickiej, choć działalność jego nie zamykała się w ramach żadnej klasy społecznej, żadnej organizacji, żadnej sztywnej formy lub zamkniętej instytucji. Ta działalność inspiratora raczej niż organizatora zasługuje na rozważenie. Należy się to nie tylko jego pracy ofiarnej, oddanej bez reszty Bogu i ludziom. Rozważenie życia X. Korniłowicza i jego metod działania (o ile można tu mówić o „metodach") powinno ukazać coś z tajemnicy apostoła, zwłaszcza apostoła naszych czasów.

Szkic ten nie rości sobie pretensji do pełnego scharakteryzowania działalności X. Korniłowicza w jej różnorodnych formach i przejawach. Pięknie i wszechstronnie przedstawił ją X. Biskup Wyszyński w Tygodniku Powszechnym. Szkic niniejszy stawia sobie raczej jako cel wydobycie i ukazanie tej specyficznej postawy X. Korniłowicza wobec Boga i wobec człowieka, która wykazała taką moc atrakcyjną w stosunku do zagubionej i szukającej inteligenckiej psyche współczesnej.

X. Korniłowicz pochodził z rodziny znanej w sferach inteligencji warszawskiej. Komu w Warszawie z końca ubiegłego i początku bieżącego stulecia nie była znana oryginalna i pełna swoistego uroku postać doktora Edwarda Korniłowicza? Był on uzdolnionym psychiatrą, któremu intuicja psychologiczna, szczególny dar wpływu na chorych, a zwłaszcza dobroć zyskiwały zaufanie i miłość pacjentów.

Było to specyficzne środowisko pozytywizmu warszawskiego, przechodzącego w młodszym pokoleniu w radykalizm społeczny. Atmosfera tego środowiska stanowiła dziwne, trochę paradoksalne połączenie wysokiej ideowości, bezinteresowności, żarliwej służby społecznej, idealizmu życiowego z doktryną pozytywistyczną, nierzadko zabarwioną materializmem filozoficznym. Trudno określić ściśle, do jakiego stopnia poglądom tym hołdował doktór Korniłowicz. Syn jego pokazywał w wiele lat później schematy działania woli, ułożone przez ojca, które zbliżały się do tomistycznej koncepcji funkcjonowania woli. Być może, że ciągłe obcowanie z zagadką chorej psychiki ludzkiej wyprowadziło psychiatrę poza ujęcia materialistyczne i pozwoliło mu dojrzeć coś z istotnej tajemnicy duszy ludzkiej. Jednak powszechna u pozytywistów wiara w moc wiedzy, a zwłaszcza nauk przyrodniczych, przejawiła się w tym, że gdy zdeklarowało się powołanie kapłańskie syna, zażądano od niego, by najpierw przeprowadził studia przyrodnicze. Miały one być odtrutką na bakcyla idei katolickich, tak zacofanych, przebrzmiałych, chimerycznych w oczach ludzi owego pokolenia.

Jak środowisko to wpłynęło na powołanie i późniejszą działalność kapłańską X. Korniłowicza?

Trudno sprecyzować to dokładnie, gdyż był on niezmiernie powściągliwy w mówieniu o sobie. Nie chodzi nam tu zresztą o analizę stanów duszy i powołania, które jest tajemnicą między Bogiem a człowiekiem. Chodzi tylko o zaznaczenie tego, w czym wpływy młodości zaważyły na kształtowaniu się apostolskiej działalności X. Korniłowicza. Niewątpliwie były w tej młodości żywe i głębokie dyspozycje religijne, na które wpływ miała matka i które kształtowały powołanie X. Korniłowicza. Jednak i tamte czynniki, zdawałoby się obojętne lub wrogie powołaniu, oddziaływały na nie również pozytywnie. Dar intuicji psychologicznej, wpływu na dusze i coś z miłosiernego lekarskiego wejrzenia na nędzę ludzkiej psychiki odziedziczył

syn prawdopodobnie po ojcu. Rozszerzyło to znacznie jego możliwości duszpasterskie, a także nauczyło oddzielać i odróżniać nawet w zawiłościach duchowych moment moralny od czysto nerwowego. „Co innego etyka, a co innego fizyka", przecinał nieraz X. Korniłowicz jednym zdaniem takie zawikłania psychofizyczne. Całą dziedzinę pogranicza spraw duchowych i fizycznych przemierzał spokojnym i mądrym spojrzeniem tomisty. Jako taki wiedział, że człowiek nie jest czystym duchem ani duszą goszczącą tylko w ciele, lecz „compositum", istotą złożoną substancjalnie z duszy i ciała i umiał znaleźć granicę między jedną a drugą stroną tego compositum. Jednak może i od ojca nauczył się kierować do lekarza to, co do niego należy i stawiać porozumienie między lekarzem ciała a lekarzem duszy na właściwej stopie.

Poza tym wpływ atmosfery domowej dał wszystko, co dać może najszlachetniejszy wpływ przyrodzony. Późniejszy kapłan uczył się widzieć i szanować ogromny potencjał ideowości, tęsknoty do prawdy, wysokich wartości etycznych w duszy „naturaliter christiana", o której często zapomina się w toku walk i polemik religijnych.

Dlatego — i tu dotykamy sprawy zasadniczej — X. Korniłowicz oddawszy się służbie Bożej, wchodząc do nowego środowiska nie zrywał z dawnym. Widząc prawdę swojej wiary, widząc błędy tych, którzy jej nie podzielali, bardziej niż błędy widział ich możliwości prawdy, tak jak zawsze bardziej niż grzech widział w duszy ludzkiej możliwości dobra. To stworzyło podatny grunt przyrodzony pod nadprzyrodzone dary apostoła. Gdy X. Korniłowicz został kapłanem, z nikim nie zrywał, nie walczył. Szukał Boga, Jego „obrazu" w duszy ludzkiej, a „śladów" w całym stworzeniu z pozytywnym nastawieniem do wszystkiego, z uderzającą życzliwością, która wychodziła wszystkiemu i wszystkim naprzeciw. Mamy przekonanie, że to zasadnicze usposobienie ukształtowało się u niego w okresie dzieciństwa i pierwszej młodości pod wpływem atmosfery domowej.

Lata uniwersyteckie, a zwłaszcza okres studiów przyrodniczych w Zurichu, pogłębiły jeszcze to usposobienie, nadając X. Korniłowiczowi znamię młodzieńczej swobody, franciszkańsko-studencki ton życia i obcowania z ludźmi, który mu otwierał serca, szczególnie młodych. Nie była to jakaś robiona, sztuczna prostota, nie było przystosowywanie się do młodych,

to była młodość usposobienia, podtrzymywana młodością z łaski. Źródłem jej był niezmiernie świeży i prawdziwy stosunek do świata, do ludzi i do własnej duszy. Płynął on z tej najistotniejszej może cechy X. Korniłowicza — jego niezawodnego umiłowania prawdy, prawdy we wszelkich jej postaciach, gdyż każda była dla niego odbiciem Prawdy Najwyższej — Boga. Ono sprawiło, że nie odwrócił się od niczego, co było dobre, nie przyjął żadnego szablonu, pozostał sobą. X. Korniłowicz zawsze i świadomie był tym, czym był. Był dzieckiem swojego wieku, swojego środowiska, żył w kręgu swoich zainteresowań i zamiłowań, nie wytwarzał sobie żadnych szablonów, w nic się nie drapował. Kochał myśl ludzką, kochał człowieka i kulturę, kochał sztukę, kochał naturę, zwłaszcza góry, lubił ruch i to, co ruchowi służy. Wszystko prowadziło go do Boga i innych pociągało do Boga za nim, bo czuli, że Bóg nie jest negacją, nie jest zaprzeczeniem niczego, prócz zła.

Na tym przyrodzonym gruncie prawdy szczepiła się triumfująco prawda nadprzyrodzona — Wiara. Stanowiła ona podstawę życia i główne narzędzie apostolstwa X. Korniłowicza. Jakież to cechy dawały jej taką moc oddziaływania?

Przede wszystkim była to wiara świadoma i oświecona. Otrzymawszy gruntowne przygotowanie teologiczne we Fryburgu X. Korniłowicz był tomistą w każdym calu. Traktat św. Tomasza „De fide", przestudiowany, przemedytowany, jeśli się tak można wyrazić, przeżyty, stanowił podstawę całej jego działalności apostolskiej. Ileż razy podczas rekolekcji dla różnych grup i zespołów dawał nie tylko wyjaśnienie tego, czym jest wiara, ale wprost porywające wejrzenie w to życie łaski, które zapoczątkowane w ciemnościach tu na ziemi, rośnie aż do pełni widzenia uszczęśliwiającego w niebie. Doktryna ta, zachowująca „złoty środek" prawdy między tendencją racjonalistyczną pewnych kierunków, skłonnych widzieć w akcie wiary wniosek rozumowy z przesłanek apologetycznych, a tendencją fideistyczną, tak zakorzenioną w umysłowości polskiej, z łatwością, mimo pozorów przeciwnych, zdobywała umysły inteligencji. Czym? Prawdą. Nadużycie argumentów apologetycznych spotyka się niejednokrotnie z ostrym sprzeciwem u człowieka współczesnego, gdyż zetknął się on już z tyloma argumentami, dowodami, teoriami i hipotezami w różnych dzie-

dzinach nauk i filozofii, że jego zmysł krytyczny wyostrzył się nadmiernie pod tym względem. Mimo więc pozorów przeciwnych człowiek współczesny, w wielu dziedzinach racjonalista, nie jest nim i być nie chce w dziedzinach wiary. U ludzi niewierzących, lecz szukających Boga, często jest już otwarciem możliwości dla łaski samo zrozumienie, że wiara ma tak odrębny przedmiot od wiedzy, że tam, gdzie jest wiedza, nie ma już miejsca na wiarę. Choć pragną oni, by ich wiara była „rationabile obsequium", jednak nadmiar dowodów zamyka im możliwości wiary budząc niejako podejrzliwość i uśpiony krytycyzm. X. Korniłowicz z pewnością, którą dawała mu doktryna tomistyczna wiary, ale przede wszystkim jego wiara własna, rozumna, pełna i niezłomna, szedł śmiało i nieustępliwie naprzeciw tej psychice inteligenckiej, tak dobrze mu znanej. Wiedział, co trzeba objaśniać i tłumaczyć, nad czym przejść do porządku, a czemu przeciwstawić tylko niezłomną pewność prawdy nadprzyrodzonej. Często najbardziej przekonywała ta właśnie pewność, nie ustępująca dla żadnych racji ubocznych. X. Korniłowicz wierzył mocno w prawdę obiektywną, w jej siłę uzdrawiania i nawracania i tym przede wszystkim nawracał. Tym przełamywał tkwiący na dnie duszy współczesnego człowieka, niezależnie od tego, jaką doktrynę filozoficzną spekulatywną lub praktyczną wyznaje, głęboki uraz sceptyczny. „Co jest prawdą?", mógłby on powtarzać za Piłatem, choć nawet to lub tamto prawdą nazywa i za nią walczy. Wszak nic bardziej nie razi, nie gorszy, nie oburza lub nie śmieszy człowieka naszych czasów, zależnie od jego temperamentu, jak twierdzenie, że się ma prawdę. Wiele rzeczy przeciwnicy są gotowi wybaczyć Kościołowi, ale nie to, że ma on, jak mówią, „monopol na prawdę".

A jednak nic też nie oddziaływa tak na tę samą psychikę, jak pewność prawdy. Zetknięcie się z możliwością istnienia prawdy obiektywnej zaczyna organizować zdezorganizowaną i zagubioną duszę. I w ten właśnie sposób oddziaływała pewność prawdy i moc wiary X. Korniłowicza.

Do duszy, odgrodzonej od religii murem uprzedzeń, przedostawała się zazwyczaj najpierw świadomość: ten ksiądz, nasz rówieśnik lub trochę od nas starszy czy młodszy, jeden z nas (to prawda, że ubiór jego razi nas i jest nam niemiły, ale jednak z jakąż prostotą i godnością go nosi), ten ksiądz z mocą i pewnością twierdzi, że istnieje prawda obiektywna, że istnieje

Bóg i całe swoje życie tej prawdzie oddał. Czujemy, że nie jest to moc jego temperamentu, lecz głębokiego przekonania, którego dowodzi przez życie zgodne z tym, co głosi. Przytem tę prawdę, tak dziwną i niepojętą dla nas, głosi nie z góry, nie z wyższością. Jest z pośród nas i z nami, choć nie wchodzi w kompromis z naszymi obyczajami, choć się nie pospolituje. Nie, jest on jednocześnie niezmiernie bliski i utrzymujący dystans, pełen dziwnej i niezrozumiałej godności. Widać, że nie sobie służy, nie siebie daje, nie obnosi się z sobą, ale niesie nam swoją prawdę. Czyż nie warto zobaczyć, czym jest ta dziwna prawda, której w XX wieku służą jeszcze tacy ludzie?

To pierwszy krok. Następuje zbliżenie, poszukiwanie. I tu nowe niespodzianki. Ta prawda jest niewzruszona, nieprzekupna. Człowiek szukający gotów by ją przyjąć, całe jego pragnienie zwraca się ku temu dobru, które tak pięknie mogłoby mu zorganizować życie zewnętrzne i wewnętrzne. I tu znowu, nieraz u tego samego człowieka, zwraca się ku prawdzie drugie oblicze psychiki inteligenckiej, oblicze fideistyczne. „Doświadczenie religijne" Jamesa, „ewolucja twórcza" Bergsona, katolicyzm jako pewna forma kultury Brzozowskiego na podkładzie Newmana, metapsychika, teozofia i antropozofia, a także rodzimy fideizm kierunków mesjanistycznych różnych odcieni, wszystko to krąży, czyha na rozbudzoną tęsknotę religijną człowieka, wszystko to woła ku niej: „ja cię zaspokoję, ja ci dam rozwiązania religijne szersze, swobodniejsze, żywsze, niż dać ci może doktryna katolicka".

Oblicze to bardziej złudne, trudniejsze do zwalczenia niż racjonalizm. Bywały umysłowości tego typu, wobec których X. Korniłowicz czuł się bezsilnym. On, tak wnikający w myśl innego człowieka, tak wyrozumiały, miał awersję, sam to przyznawał, do tego, co w krótkości nazywał „mentalnością teozoficzną" wciągając pod tę nazwę wszystkie wymienione powyżej odmiany fideistycznej postawy religijnej. Jego myśli logicznej, jasnej, czystej we wszelkich rozróżnieniach obca była ta postawa, która czynnikami afektywnymi, jakąś mieszaniną momentów intelektualnych z emocjonalnymi kaziła czystą linię prawdy. Byli więc ludzie tej formacji umysłowej, zwłaszcza starsi i bardzo już w niej zakorzenieni, którym X. Korniłowicz zazwyczaj nie mógł dać nic prócz życzliwej dobroci i modlitwy.

Dla tych jednak, dla których ta postawa była tylko pokusą

lub drogą odejścia od materializmu, zetknięcie się z wiarą i z typem pewności myślowej X. Korniłowicza było wyzwalające. Skłonni do przyjęcia czegoś jako prawdy, dlatego, że chcieliby, by było prawdą, spotykali się z takim pojęciem prawdy absolutnej, jakiego nie znali dotąd. Rewelacyjny przytem był ten kontrast między wyrozumiałością i miłością dla błądzących, w których wszystkie trudności intelektualne wchodził, u których nie tylko dobrą wolę, ale i każdy okruch prawdy szanował, a niezłomnością i bezkompromisowością, jeśli chodziło o samą prawdę. „Czym więc jest ta prawda, czym jest ten dogmat, od którego ten ksiądz nie odstąpi na jotę, nawet by pozyskać duszę moją, choć tak pragnąłby zdobyć ich jak najwięcej", pytał siebie nieraz zadziwiony poszukiwacz prawdy Bożej. I ta pozycja robiła miejsce pod prawdziwe nawrócenie. Zmuszała do uczciwego spojrzenia w siebie i do dotknięcia niejako tej oczywistości, że coś nie jest prawdą dlatego tylko, że chcę, by nią było.

Wskazywała ona różność i odrębność sfery woli i sfery poznania, choć łączą się one tajemniczo w akcie wiary. Umysł dochodził w ten sposób do poznania swojej roli w dziedzinie wiary, która jest wszak specyficznym poznaniem, lecz jednocześnie odnajdywał on swoje granice w tej dziedzinie. I wtedy tworzyło się miejsce na wiarę, na wiarę prawdziwą, gdyż otwierała jej drogę postawa ukorzenia się przed prawdą wyższą i prośby o światło, bez którego nie ma wiary.

Wiara X. Korniłowicza działała tutaj nie przez sugestię, ale przez prawdziwość postawy, gdyż opierał się on na mocy zdobywczej samej prawdy, a nie na sposobach ludzkich. Wierzył nade wszystko w moc łaski, która nawraca i dlatego był długomyślny zarówno w zdobywaniu dusz, jak i w kierownictwie. Nie nawracał on, tylko w miarę możności i potrzeby usuwał z duszy przeszkody na przyjęcie światła. I dlatego niezłomności prawdy X. Korniłowicza nie należy rozumieć w sensie narzucania jej ludziom niejako przemocą. Nie, X. Korniłowicz jako dobry, wytrawny tomista wiedział, że dana forma może być przyjęta tylko przez materię już do niej przysposobioną — „in materia proxime disposita", czyli, mówiąc językiem współczesnym, skoki w naturze i nadnaturze należą raczej do wyjątków. I dlatego trzeba czekać zazwyczaj, aż prawda, łaska wyżłobi sobie drogi w duszy, wytworzy narzędzia. Ona sama, nie apostoł, który według słów Ewangelii tylko jak „przyjaciel

Oblubieńca" patrzy i raduje się tym, co się w duszy dokonywa. I pomaga, nakierowując wszystko ku prawdzie wewnętrznej, wskazując błędy, gdy już dusza dojrzała do zobaczenia ich, a zwłaszcza ciągle przypominając, że ta prawda jedyna, obiektywna j e s t i że nie ona przystosuje się do duszy, lecz dusza, by ją znaleźć, musi do niej dorosnąć. Dlatego czeka on na momenty łaski, mocno w nie wierząc i nie lękając się zaufać jej tam, gdzie jej działanie jeszcze bardzo słabe, gdzie ziarna prawdy zaledwie kiełkują.

Doskonałe wyczucie tych różnych czynników, które stanowią o życiu Bożym w duszy i przyznawanie każdemu z nich tego miejsca, jakie mu się istotnie należy, stanowiło jedną z głównych cech X. Korniłowicza jako apostoła. Nie był on ani doktrynerem, nie rozumiejącym trudności człowieka, ani racjonalistą, uważającym, że prawdę można człowiekowi narzucić, ani sentymentalistą, grającym na uczuciach i pragnieniach człowieka. Był on mocnym, świadomym i pokornym czcicielem Prawdy żywej, ufającym, że człowiek, dla niej stworzony, ma w sobie możliwości jej znalezienia i że tym możliwościom trzeba dopomóc, wyzwalając w człowieku prawdę w nim ukrytą, opierając się na tej, którą już sobie uświadomił, a dążąc do tej, której jeszcze nie poznał. Gorący i żarliwy, ofiarny aż do ostatecznych granic w służbie prawdy, nie żałujący sił i pracy, aby ją innym udostępnić, nie miał nic z oportunizmu, nic z gorączkowości, niepokoju, szukającego dróg przystosowania prawdy do takiej lub innej koniunktury. Mimo, że miał tę żywą łączność z ludźmi swego czasu, jednak, urzeczony prawdą wieczną, nie tracił jej z oczu nigdy i choć w różnych formach i szatach zawsze podawał ją szczerze jako prawdę wieczną. Ludzie dalecy i obcy jej czuli, że to prawda wieczna, po prostu prawda i dlatego wierzyli mu, a gdy ją wreszcie przyjmowali, to nie z mody, nie z koniunktury, nie z oportunizmu, lecz z przekonania i dla jej własnego promieniowania. To promieniowanie przechodziło niejako tylko przez apostoła, ale on w swojej pokorze wobec prawdy nie przeinaczał go, nie przerabiał na swoją modłę, lecz posyłał do ludzi.

Tak jak na przyrodzonym gruncie prawości szczepiła się Prawda nadprzyrodzona i jej heroiczne umiłowanie, podobnie na gruncie wrodzonej i wyniesionej z domu dobroci i życzliwości dla ludzi wyrosła Miłość nadprzyrodzona.

X. Biskup Wyszyński charakteryzował i nieraz może jeszcze będzie charakteryzowany zasięg, głębia i ofiarność tej miłości. Dlatego to w myśl naszych założeń, tutaj zwrócimy uwagę tylko na to, co w tej miłości pociągało nieprzeparcie ludzi z daleka i służyło misji apostoła inteligencji.

Miłość X. Korniłowicza do ludzi miała podstawę tomistyczną a styl franciszkański. Było to dość niezwykłe połączenie, a tak cenne dla naszych czasów. Podstawa tomistyczna polegała na głęboko uzasadnionym, optymistycznym zrównaniu dobra czyli tego, co zasługuje na miłość, z bytem. Oczywiście każda katolicka postawa wobec świata, wobec stworzeń musi być afirmacją. „Bóg wszystko stworzył i widział, że było bardzo dobre". Inne spojrzenie na świat miałoby w sobie już coś z postawy heretyckiej. Jednak w granicach prawowierności można odróżnić mniej lub więcej żywe i głębokie odczucie tej prawdy. Niedarmo teoretyczna i praktyczna filozofia katolicka ma także swoją linię platońską obok arystotelesowskiej i nie w całej tradycji, nie we wszystkich kierunkach, mieszczących się w ramach katolicyzmu, panowała zawsze ta zdrowa i harmonijna równowaga wszystkich składników prawdy, którą podziwiamy w tomizmie. Nie wszędzie też miłość do wszystkiego, co jest, jako do dobra, ma tak głębokie ontologiczne uzasadnienie.

Jako podstawa takiej miłości nie wystarcza jednak tylko teoria przyjęta i przemyślana abstrakcyjnie. Ta pełna afirmacja i umiłowanie płynie ze zrozumiałej do końca i nieustannie przeżywanej prawdy, że to, co jest, w tym stopniu, w jakim jest, jest prawdziwe i dobre. Fałsz i zło to brak bytu, ale brak, który zawsze suponuje coś w czym jest i co jest pewnym dobrem.

Ta żywa teoria, przepojona bardziej jeszcze żywym działaniem darów Ducha świętego, a zwłaszcza daru Umiejętności, który ukazuje we właściwym świetle stosunek stworzeń do Stwórcy, przyjęła u X. Korniłowicza kształt franciszkański. Był on szczególnie bliski jego żywej i artystycznej naturze i zgodny z umiłowaniem bezpośredniej prawdy Ewangelii. Bo choć tak silnie ugruntowany na prawdzie teoretycznej, choć tak rozmiłowany w św. Tomaszu, choć przyznający tak wielką rolę intelektowi, X. Korniłowicz nie był człowiekiem prawdy książkowej, prawdy teoretycznej, tylko był człowiekiem prawdy żywej, wypowiadającej się w czynach, przekształcają-

cej życie ludzkie. Dlatego z miłością, zaczerpniętą bezpośrednio z serca Bożego, z łaski, wykarmioną na Ewangelii, przyobleczoną w żywy i piękny kształt franciszkańskiej swobody, a ugruntowaną na „filozofii wiecznej", szedł X. Korniłowicz do ludzi, wyciągając z tej miłości wszystkie konsekwencje, a zwłaszcza tę najważniejszą, że naprawdę, realnie a nie w teorii tylko, nikogo z niej nie wykluczał. Nikogo, a więc i tych, których najtrudniej miłować — grzeszników, ludzi obcych i wrogów.

Nienawidząc grzechu i nigdy nie wchodząc z nim w kompromis, nie minimalizując swoich wymagań moralnych, które zawsze były wysokie, X. Korniłowicz rozumiał człowieka, jego słabość, nędzę, nie brzydził się człowiekiem, nie gorszył. Realizując w sobie wysoki poziom czystości moralnej i bezinteresowności, z miłością schylał się nad każdym poruszeniem duszy ku Bogu. Nie miał w sobie nic z faryzejskiej oschłości lub wyniosłości. Jeśli widział przed sobą jakieś dobro do spełnienia, nie liczył się też z faryzejskim zgorszeniem u innych. Za przykładem Pana Jezusa „jadał z celnikami i grzesznikami" i w ten sposób wielu ułatwił powrót do Ojca choćby w godzinę śmierci. Tak zachwaszczona dziedzina obyczajowa u naszej inteligencji stanowiła ważne pole apostolstwa X. Korniłowicza. Odważnie, choć z wyrozumiałością dla nędzy ludzkiej, głosił surową moralność Kościoła w dziedzinie etyki małżeńskiej czy osobistej i pociągał do umiłowania trudnych haseł i ideałów. X. Korniłowicz nie lubił łatwizny w życiu duchowym, tak jak nie lubił hurtu, był inspiratorem elit a nie gromad, wychodząc z założenia, że elity wpływają na gromady. Wytwarzał więc w sferze swego oddziaływania siłą rzeczy drobne grupy o wysokim potencjale religijnym. Nie bał się głosić programu świętości i tym pociągał dusze, którym zbrzydła małość celów i cnót zakrojonych tylko na miarę przeciętności. Ale mimo tego ideału wysokiego i surowego X. Korniłowicz daleki był od wszelkiej ciasnoty. Nie dopatrywał się zła tam, gdzie go nie było, a tam gdzie było ono rzeczywiście, widział dobro, które mu towarzyszy i na nim się opierał, jemu ufał w walce ze złem. Pociągał dusze również tym właśnie połączeniem surowości z miłosierdziem, wielkiej powagi moralnej z jakąś prawie beztroską swobodą wobec małych ludzkich miar i sądów.

Miłość X. Korniłowicza do grzeszników była tak wielka, że mogłoby się wydawać, iż przewyższa jego miłość do innych dusz. Nie byłoby to oczywiście słuszne, gdyż równą troskliwo-

ścią otaczał on postęp dusz zdecydowanie dążących do Boga, ale to pewne, że w myśl wskazań Ewangelii nieraz dziewięćdziesiąt dziewięć owiec z owczarni musiało czekać cierpliwie, gdy niestrudzony pasterz poszukiwał tej setnej — zbłąkanej.

Między owcami zbłąkanymi w szczególniejszy sposób troskał się o te, które błąkały się z braku prawdy. Szedł do nich z otwartą miłością, odróżniając błąd od błądzącego. W nikim nie widział wroga. Widział tylko braci, braci, posiadających prawdę i takich, którzy mogą ją jutro posiąść, a którzy już dziś nawet w błędach swoich służą jakiejś stronie prawdy, nią żyją. Dlatego X. Korniowicz nie bał się przeciwników ideowych, widział w nich to dobro, które w nich jest i to, które może być kiedyś. „Ni Żyd ni Greczyn", ni arystokrata ni demokrata, ni materialista ni mason, nikt nie był mu obcy. Jego miłość szła do człowieka, do człowieka konkretnego. Starała się go zrozumieć, znaleźć wspólny język, wspólną płaszczyznę porozumienia, to, co łączy, a nie to, co dzieli. Starała się zyskiwać miłość, a nie bronić się przed nienawiścią, głosić prawdę, a nie walczyć z błędem. Była to zawsze ta sama wiara w dobro, w obraz Boży w duszy ludzkiej, w moce odrodzeńcze w samym umyśle człowieka — w tym świetle, które ma on od Boga. Jak często wiara ta okazywała się słuszną i zdobywczą, tego dziś jeszcze nie można przedstawić, gdyż zbyt to bliskie czasy i sprawy.

Niewątpliwie jednak sama ta miłość pociągała i otwierała dusze na prawdę. Ludzie czuli, że te oczy, patrzące tak przenikliwie i tak życzliwie zarazem, nie tylko widzą w duszy to, co najlepsze, ale i wydobywają to z niej. Czasem nawet wbrew świadomości i woli człowieka, który ulegał mocy miłości, gdyż czuł, że nie ma w niej zdrady, nie ma nic interesownego, nawet w najszlachetniejszym znaczeniu interesowności idei. Ludzie czuli również, że ten, który patrzy tak trzeźwo i z taką miłością, nie wynosi się nad błądzącego i grzesznika, nie chce narzucać mu swojej prawdy pouczając go z góry, ale chce się z nim podzielić prawdą — moją i twoją — prawdą naszą, wspólną wszystkim ludziom. Ta miłość pokorna, zwycięska i wielkoduszna, bez uprzedzeń i przesądów, była argumentem najważniejszym i definitywnym.

W sposób szczególny i uderzający okazywała się ona zgodnie z prawem ewangelicznym w stosunku do wrogów. Tym, którzy go dotknęli osobiście lub skrzywdzili, nie tylko prze-

baczał, ale miał zawsze gotowość czynnie okazać im miłość. Nikt nigdy nie słyszał z ust X. Korniłowicza ujemnego sądu o bliźnim. Troskę o dobre imię i dobrą sławę tych nawet, a może nawet tych szczególnie, którzy mu byli nieprzychylni, posuwał tak daleko, że dbał, by nawet cień żaden nie mógł paść na nich z jego powodu, choć daleki był od jakiegokolwiek oportunizmu i kompromisu, jeśli szło o zasady, których obowiązany był bronić.

Czymś jeszcze trudniejszym jednak wydaje się taka sama postawa wobec wrogów nie osobistych, lecz ogólnych: wrogów swego narodu, Kościoła. Okazuje się nieraz, że ktoś, kto przezwyciężył nienawiść osobistą, nie umie się z niej wyzwolić, gdy występuje ona jako nacjonalizm, solidarność klasowa, korporacyjna, tak jak egoizm, chciwość, zwyciężone w stosunku do siebie, transponują się nieraz na wyższy poziom i panują w duszy człowieka w jego stosunku do zbiorowości. U X. Korniłowicza miłość rządziła nawet tą najtrudniejszą dziedziną, jak świadczy wiele faktów z jego życia.

Miłość ta, tak gorąca i szeroka, nie była miłością ckliwą i sentymentalną. Wyrozumiała dla ludzkiej słabości umiała ona jednocześnie być wymagającą, gdyż w swych wymaganiach opierała się na łasce, na żądaniu Bożym i dlatego nie paktowała ze złem i ze słabością. Umiała uderzyć, odciąć, zadać cierpienie w imię większego dobra. Miała dwa oblicza, jak każda miłość prawdziwa: jedno pełne słodyczy i łagodności, drugie surowe. Ta surowość była też w duchu czasu, w duchu tego pokolenia, które ukazało tyle umiłowania dla trudu, wysiłku, bohaterskiego porywu. X. Korniłowicz umiał trafiać niezawodnie w strunę woli, czynu konsekwentnego i tym sposobem przyczynił się do przebudowy religijności polskiej w duchu dynamizmu katolickiego w przeciwieństwie do katolicyzmu uczuciowości i tradycji, charakterystycznego dla epoki poprzedniej XIX i początków XX wieku. Bo działalność X. Korniłowicza miała za teren nie tylko nawracanie dalekich, ale rozwijała się ona między katolikami świadomymi, dążąc do pogłębienia ich religijności. Działalność ta przyczyniła się wydatnie do przemiany polskiej psychiki katolickiej, do umocnienia jej związku z zachodnią kulturą i do nadania jej bardziej dynamicznego charakteru.

W związku z tą stroną działalności X. Korniłowicza wypada się zastanowić już nie nad tym, jakimi metodami, lecz nad

tym, co siał on w polskie życie katolickie ostatnich dziesiątków lat i jak starał się je włączyć według swoich możliwości w najgłębszy nurt życia świata i życia Kościoła.

X. Korniłowicz był Europejczykiem w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Wychowanie, studia uniwersyteckie zagranicą, z których wyniósł wiele i głębokich kontaktów z profesorami i kolegami, ale w pierwszym rzędzie serce nie zasklepione, lecz szeroko otwarte dla wszystkich, bez różnicy narodowości, kultury, warstwy społecznej oraz jakiś instynkt życiowych nurtów współczesności, wszystko to sprawiło, że X. Korniłowicz miał związek ze wszystkim, co reprezentowało siły odrodzeńcze katolicyzmu zagranicą. Nie były mu obce żadne żywe ośrodki czy to świeckie, czy zakonne w Europie. Opactwa benedyktyńskie w sprawach liturgii, dominikańskie i świeckie koła tomistyczne, międzynarodowe związki katolickie kobiet, to, co odgrywało rolę na zewnątrz, ale i to, co było ukrytą kuźnią żywego ruchu katolickiego, wszystko to wchodziło w sferę zainteresowań niestrudzonego poszukiwacza źródeł. Znajdował do nich łatwy dostęp i z kolei ułatwiał go tym młodym w Polsce, którzy chcieli i mogli zaczerpnąć szerszego tchnienia zagranicą i przynieść je do kraju.

Jednak nie to było najważniejsze. Jeśli X. Korniłowicz tak łatwo natrafiał zagranicą na źródła żywe, to dlatego, że sam był głęboko zespolony z tym jedynym źródłem żywym, które w Kościele tryska „ku żywotowi wiecznemu".

Nie można zrozumieć daru apostolskiego X. Korniłowicza bez poznania jego stosunku do Kościoła. Stosunek to był wyjątkowo żywy i pełny. I choć u każdego katolika, a tym bardziej kapłana, stosunek ten musi być żywy, jednak nie u wszystkich jest to równie wyraźne, tak jak i wiara, choć jedna i u wszystkich prawdziwa, mocna i powszechna, nie u wszystkich jest równie żywa.

Dla wielu Kościół jest organizacją pochodzenia Bożego, wspaniałą, odwieczną, gwarantującą doskonałe wypełnienie na ziemi Prawa Bożego i osiągnięcie zbawienia swoich członków. Dotąd jeszcze często w książkach i podręcznikach spotyka się tego rodzaju prawnicze ujęcie Kościoła, niewątpliwie słuszne, ale niewystarczające. W związku z taką koncepcją posłuszeństwo Kościołowi bywa nieraz rozumiane, nawet przez ludzi oddanych Bogu, zbyt prawniczo i formalistycznie tylko. Kościół, pojmowany w ten sposób, przestaje też być dla wiernych ży-

wym i autentycznym źródłem pobożności, która wówczas szuka sobie innych, indywidualnych źródeł.

Ten sposób rozumienia Kościoła, na szczęście już coraz rzadszy w Polsce, wyraża się w katolicyzmie statycznym, czysto tradycyjnym i formalistycznym.

Koncepcja Kościoła, którą w pełni wypowiedział św. Paweł, którą żyły czasy apostolskie i okres katakumbowy, która ożywiała jeszcze średniowiecze, koncepcja coraz bardziej znów przywracana do życia podczas ostatnich pontyfikatów, to koncepcja Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa. Taką koncepcją, a właściwie rzeczywistością Kościoła, żył X. Korniłowicz. Nie tylko wierzył w nią tak, że jakby specjalnym darem Bożym widział w Kościele Chrystusa zbiorowego, nie tylko tego Chrystusa miłował, ale całe swoje życie wewnętrzne czerpał z życia Chrystusa w Kościele, z Nim utożsamiał. Jego żywy kontakt z Chrystusem był świadomie przez Kościół, przez Sakramenta i modlitwę Kościoła, przez hierarchię, przez żywe „czucie z Kościołem" — sentire cum Ecclesia. Pozwalało mu to płynąć z najgłębszym nurtem Kościoła, a niejednokrotnie nawet wybiegać naprzeciw tym tendencjom i kierunkom, które się zaledwie zarysowywały i które potem dopiero miały dojść w Kościele do pełnego głosu. Uderzającym tego przykładem jest piękna i głęboka praca „Odbudowa chrześcijańskiego świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym", która o dziesięć lat poprzedziła Encyklikę „Corpus Mysticum Christi", wypowiadając z całą mocą i precyzją wszystkie podstawowe idee i dyrektywy przyszłej Encykliki. X. Korniłowicz żył w pełni i świadomie życiem Ciała Mistycznego, dlatego wyczuwał jego tętno i, zespolony z nim, umiał przekazywać je innym. Autentyczność tego życia zyskiwała dla Kościoła dusze dalekie, lecz w rzeczywistości łaknące i spragnione prawdziwego życia, a zrażone do wszelkich jego namiastek.

Z tej właśnie najgłębszej treści Kościoła czerpał X. Korniłowicz zasadnicze idee, które ożywiały jego apostolstwo. Nie były to idee nowe, bo w Kościele prawda jest zawsze jedna i ta sama, ani nie były one wyrazem indywidualnych tylko poglądów i zamiłowań X. Korniłowicza, lecz miłość Kościoła sprawiała, że przeżywając je do głębi umiał w nich odnaleźć ich wieczną a zarazem nową treść, zaspokajającą potrzeby ludzi wszystkich czasów, ale i naszej epoki w szczególności. Były więc one jednocześnie prawdą obiektywną i jego własną praw-

dą i dlatego miały moc przemawiania do ludzi i pociągania ich, jaką mają tylko te idee, w które się wierzy, które się miłuje i które głosi się z najgłębszym przekonaniem. Przez trzydzieści cztery z górą lata swego życia kapłańskiego X. Korniłowicz szczepił je w duszach, którymi kierował, w zespołach, które prowadził, w środowiskach, w których głos zabierał.

Pierwszą z tych idei, w dziedzinie doktryny katolickiej, była idea odrodzenia myśli współczesnej przez filozofię wieczną — św. Tomasza. Głosił ją gorliwie przez całe życie jako jeden z pierwszych i nielicznych jeszcze u nas wówczas tomistów. Był w tym całkowicie wierny najlepszej tradycji Kościoła, a zwłaszcza ostatnich pontyfikatów, począwszy od Leona XIII, wierny nakazom Kościoła, które swój wyraz znalazły nawet w prawie kanonicznym, polecającym doktrynę św. Tomasza jako własną doktrynę Kościoła. (Codex Iuris Canonici § 1344). Nie była więc to tylko sprawa jego osobistych predylekcji intelektualnych. Dlatego przyjął tomizm nie z zastrzeżeniami, nie przykrojony i zminimalizowany, ale pełny, w całej ożywczej mocy jego niewyczerpanych, życiodajnych sił. „Vivus Thomas" nazwał tę postawę w swoim artykule X. Biskup Wyszyński. Ale można by też powiedzieć „Thomas integer". Tomasz przyjęty z całym pietyzmem i czcią należną temu, który jedyny otrzymał tytuł: Doctor Communis Ecclesiae i w ten sposób został wyniesiony przez Kościół najwyżej, jak może być wyniesiona myśl ludzka, która nie jest samą Prawdą objawioną. X. Korniłowicz ukazywał niewyczerpane moce doktryny tomistycznej dla odrodzenia psychiki współczesnej, widział też wszystkie tkwiące w niej możliwości wpływu na przemianę społeczną. Rozszerzaniu doktryny tomistycznej służył X. Korniłowicz na wszystkich terenach swojej działalności, budząc zainteresowanie nią i zachęcając do studiów. Nie omawiamy tu szerzej tego punktu, gdyż znaczenie tomizmu w strukturze wewnętrznej apostolstwa X. Korniłowicza rozwinęliśmy wyżej, charakteryzując metody tego apostolstwa i jego zasadniczą postawę wobec ludzi.

Drugą sprawą, której X. Korniłowicz służył całym swoim życiem, było pogłębienie życia katolickiego przez rekolekcje zamknięte. W tym człowieku, tak żywym, tak ruchliwym, tak mocno wrośniętym w życie czynne, tak całkowicie oddanym przez miłość i gorliwość apostolską ludziom, była nostalgia do

samotności, do życia w milczeniu z Bogiem. X. Korniłowicz wiedział, że rzeczy trwałe wyrastają tylko z pełności życia wewnętrznego. Nie lubił działalności obliczonej na liczbę, na efekt zewnętrzny, na szeroką reklamę, choć rozumiał, że i taka może być czasem potrzebna. Jednak do głębi był przekonany, że daje się tylko tyle, ile się ma samemu, że prawda i życie Boże rozszerzają się przede wszystkim przez promieniowanie, a by promieniować, trzeba mieć w sobie ogień, który rozpala się najlepiej w samotnym rozmyślaniu. „In meditatione mea exardescet ignis" lubił powtarzać słowa Psalmisty.

Z tego zrozumienia wypłynęła działalność rekolekcyjna, której X. Korniłowicz poświęcił znaczną część swego apostolskiego trudu. I tutaj Encyklika Piusa XI „Mens nostra" zastała już niestrudzonego pracownika w pełni pracy prowadzonej od szeregu lat i potwierdzonej tylko niejako oficjalną dyrektywą Ojca świętego. I tu X. Korniłowicz niezawodnym instynktem Bożym wyczuł żywą potrzebę Kościoła.

Ta najpłodniejsza może strona pracy apostolskiej X. Korniłowicza jest jednak i najbardziej zakryta. Bo gdyby nawet można było przeprowadzić ewidencję rekolekcyj, których udzielił i porachować liczbę rekolektantów, którzy brali w nich udział lub przewinęli się przez Dom Rekolekcyjny w Laskach i gdyby nawet wydało się z notatek te nauki, w których nie było ani jednego słowa próżnego, obliczonego na efekt, wszystko to razem nie dałoby jednak pojęcia o tym, jak to apostolstwo przez rekolekcje przeorało całe połacie życia duchowego polskiej inteligencji, nawracając, pociągając do Boga, uświęcając. Te rzeczy będą wiadome dopiero wtedy, gdy przeminie zmienne oblicze rzeczywistości i gdy ukaże się jej istota, zakryta teraz dla naszych oczu, a w której cuda łaski będą jaśniały ponad wszystko inne.

Choć w rekolekcjach widział X. Korniłowicz w pierwszym rzędzie czynnik uświęcenia osobistego, nie odmawiał im jednak również znaczenia społecznego. Uważał, że przeżycie wspólne, choć w milczeniu, najistotniejszych prawd wiary wytwarza pomiędzy ludźmi więź społeczną lub w zespołach pogłębia już istniejącą. Wyraz temu przekonaniu dał w referacie o „rekolekcjach społecznych", wydanym jako niewielka, lecz pełna treści broszura. Choć więc działalność rekolekcyjna X. Korniłowicza wypływała przede wszystkim ze zrozumienia i umiło-

wania życia wewnętrznego, które jest z natury swej samotne, to jednak wycisnęła na niej piętno niezatarte silna świadomość obowiązku społecznego.

Głównym jednak źródłem i głównym polem realizacji poczucia społecznego X. Korniłowicza była liturgia. Ona była najżywotniejszą ideą i najbardziej umiłowaną dziedziną jego pracy apostolskiej. Była duszą jego działalności.

By to zrozumieć, trzeba zdać sobie sprawę, że liturgia nie była dla X. Korniłowicza tylko ceremonią, choćby nawet najpiękniejszą i najczcigodniejszą, jak ją dziś jeszcze rozumieją niektórzy. Liturgia to główna czynność kapłana, którego urząd polega w pierwszym rzędzie na pośredniczeniu między Bogiem a ludźmi. W tak rozumianej godności kapłańskiej funkcją najważniejszą jest sprawowanie Przenajświętszej ofiary i wszystko, co ją przygotowuje i z niej wypływa. Wobec tego czynności liturgiczne stanowią punkt szczytowy w życiu chrześcijańskim, O p u s D e i, jak nazywają je benedyktyni. X. Korniłowicz miał w wysokim stopniu zrozumienie, czym jest Opus Dei w życiu jednostki i w życiu społeczności chrześcijańskiej. Przyczynił się on wybitnie do rozszerzenia w społeczeństwie polskim tego zrozumienia jako jeden z pierwszych szermierzy i inspiratorów ruchu liturgicznego, głosząc ideę odrodzenia życia kościelnego przez powrót do liturgii, w myśl wskazań Piusa X (Motu Proprio z 19 listopada 1903 r.) i Piusa XI (Konstytucja Apostolska z 1929 r.).

I tutaj również spotkał się prąd żywy, płynący z najgłębszych warstw duszy, z gorącego umiłowania Kościoła, jego nakazów i dyrektyw z wyczuciem równie żywych potrzeb współczesnego człowieka, jego tęsknoty do wyjścia z indywidualistycznego odosobnienia i wejścia w życie tej społeczności najdoskonalszej, którą jest Ciało Mistyczne Chrystusa. Myśli, dotyczące wartości wychowawczych i społecznych liturgii, które tak trafnie i głęboko sformułował w nielicznych niestety referatach i artykułach, rzucał pełnymi garściami na rekolekcjach, konferencjach, kazaniach. Działał jednak nade wszystko przykładem. Ukazywał, czym może być liturgia dla katolika przez to, co wydobywał z niej dla życia wewnętrznego swojego i innych, wiążąc zespoły wspólnie przeżytą i ofiarowaną, a nie wysłuchaną tylko Mszą świętą. Ceniąc tak bardzo życie wewnętrzne i samotne obcowanie z Bogiem X. Korniłowicz starał się jednak

nadać mu znamię społecznej łączności w Ciele Mistycznym. Kładł nacisk na to, że ten najbardziej osobisty związek między duszą a Bogiem, jakim jest Komunia, jest jednocześnie najżywszym i najściślejszym związkiem między tymi, którzy w niej wspólnie uczestniczą. Ponieważ przykazanie miłości Boga i bliźniego jest j e d n y m przykazaniem, sformułowanym w dwóch, według św. Tomasza „ze względu na mniej pojętnych — propter minus aptos", X. Korniłowicz zwalczał wszystkie indywidualistyczne zniekształcenia religijności przez rozwijanie coraz bardziej świadomego i pełnego życia życiem samego Ciała Mistycznego. I dlatego liturgia, jako życie tego Ciała i jego członków żywych, była ideą centralną i centralnym motorem apostolstwa X. Korniłowicza.

Powyższa charakterystyka brała pod uwagę, w myśl założeń tego szkicu, przede wszystkim apostolstwo X. Korniłowicza wśród inteligencji. To był rzeczywiście teren działalności dany mu przez Boga. Byłoby jednak coś nieprawdziwego w tej charakterystyce, gdyby wywołała ona wrażenie, że X. Korniłowicz kochał szczególną miłością właśnie inteligencję. Tak nie było. Nie on ją kochał i nie on jej szukał, ale ona garnęła się do niego i rozumiała go. Być może, że nie miał on zdolności popularyzatorskich i słowo jego zazwyczaj dość trudne, konkretne i piękne mocą prawd żywych, które głosiło, nie trafiało do ludzi o małym wykształceniu, choć w ostatnich latach warunki, w których przebywał i coraz większe uproszczenie wewnętrzne nadawały jego wymowie coraz bardziej ewangeliczny i powszechny charakter i z tych czasów datuje wiele wspaniałych, mocnych i dostępnych dla wszystkich kazań. Jeśli jednak jego słowo szło przede wszystkim do elity umysłowej, to serce jego w tym samym stopniu wyrywało się do każdego człowieka, potrzebującego Boga: do dziecka, do prostaczka, do chorego i kaleki, do przestępcy, do biedaka uznojonego ciężką pracą.

Pewnego razu w czasie wakacji X. Korniłowicz oznajmił, że pragnie oderwać się na pewien czas od problemów, zagadnień i trudności inteligenckich, które rozwiązywał w konfesjonale i w rozmowach przez rok cały swej pracy duszpasterskiej. Wyjeżdża na wakacje, by zażyć samotności i wypocząć. I rzeczywiście wyjechał do Oblęgorka, gdzie jednak nazajutrz po przybyciu znaleziono go w małej przydrożnej kapliczce, spowiadającego tym razem ludność okoliczną. Otoczenie X. Korniłowicza

żartowało nieraz, że choć tak trzeźwy i doskonały znawca dusz, nosi jeden jedyny mit o „człowieku prostym", lepszym od tych pełnych powikłań inteligentów, których Bóg mu dał jako jego własną owczarnię.

Niewiadomo, czy X. Korniłowicz rzeczywiście piastował gdzieś w duszy taki mit i nostalgię do człowieka prostego, bliższego Boga, bliższego natury, czy też w ten sposób czasem tylko wyrażał swoje głębokie przekonanie, że nie zasoby intelektualne stanowią o najistotniejszej wartości człowieka. Wiadomo tylko, że tą samą miłością kochał ludzi wykształconych i niewykształconych, pracujących głową i rękami, bogatych i biednych, że wszystkim gotów był zawsze równie ochoczo służyć swoją posługą kapłańską i służył nią, gdy tylko nadarzała się możliwość. Apostołem inteligencji był nie ze snobizmu, nie z wyboru, nie z predylekcji do tej lub innej kategorii ludzi, lecz z powołania Bożego, wbrew może nawet swoim franciszkańskim gustom i upodobaniom. Zresztą i to apostolstwo inteligencji służyło właściwie sprawie ogólnej, a nie tylko jednej warstwy, gdyż X. Korniłowicz był wśród inteligencji właśnie gorącym rzecznikiem sprawiedliwości społecznej i budzicielem sumień wobec zaniedbań w tej dziedzinie.

W szkicu tym usiłowaliśmy przedstawić zasięg, rodzaj i styl apostolstwa X. Korniłowicza. Jego owoce zapadły głęboko w rzeczywistość polską, w dusze wielu z jego pokolenia, w ich krew. Jednak działalność ta, tak nawskróś nadprzyrodzona, w lwiej swojej części osłonięta jest tajemnicą spraw łaski Bożej i dlatego wątpliwe, by te jej owoce dały się zliczyć, zmierzyć i zważyć ludzkimi miarami tu na ziemi. Mimo zewnętrznej ruchliwości życie X. Korniłowicza, które „pożerała gorliwość Domu Pańskiego", było w swym głównym nurcie życiem ukrytym — „vita abscondita cum Christo in Deo" — tekst św. Pawła tak drogi X. Korniłowiczowi. Dlatego pełny plon tego życia ukrytego ujawni się wtedy, gdy „ukaże się Chrystus życie nasze — cum Christus apparuerit, vita vestra", według słów Apostoła — tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria".

Quidam

JEAN DANIELOU T. J.

CHRZEŚCIJANIN WOBEC MARKSIZMU

Jean Danielou jest wybitnym myślicielem i pisarzem katolickim Francji, autorem wielu prac o światowym rozgłosie. Od dłuższego czasu zajmuje stanowisko profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu oraz jest redaktorem znanych organów katolickich: „Etudes" i „Dieu Vivant". Artykuł niniejszy napisał specjalnie dla prasy polskiej. Otrzymaliśmy go za pośrednictwem księdza prof. Eugeniusza Dąbrowskiego.

W swej ostatniej a zarazem pierwszej książce p. t. „La libération trahie" Piotr Hervé pisze: „Humanizm religijny wydaje mi się pojęciem równie sprzecznym jak bezbożny katolicyzm". Hervé rozwija powyższe twierdzenie na wielu stronach swojej książki: „Chrześcijaństwo głosi pogardę dla natury; humanizm zachodni rozwinął się i ustalił jako reakcja przeciw ascezie religijnej, która gardzi ciałem, rozumem i zdobyczami techniki".

Chrześcijaństwo odwodzi człowieka od czynu rewolucyjnego. Chrześcijaństwo to opium dla ludu przez to, że głosi wiarę w nadprzyrodzoność. Komunizm natomiast buduje na wiedzy czyn rewolucyjny, podnoszący godność człowieka. Sądzę, że nie zniekształciłem myśli autora. Odpowiedź moja na te trzy zagadnienia będzie prosta. Będę rozpatrywać postawę chrześcijanina w stosunku do przyrody i pokażę, że jest ona w jego oczach dziełem Boga i to pełnym godności i że sprowadzając wszystkie zjawiska ludzkie do funkcji biologicznej, jak to czyni marksizm, wykreślamy z nich to, co istotne. Będę rozpatrywać postawę chrześcijanina wobec rzeczywistości społecznej i wykażę, że jest ona wpleciona w życie ekonomiczne, aczkolwiek przemiany społeczne nie wyczerpują całokształtu historii człowieka. Będę rozpatrywać stosunek chrześcijanina do Boga i wy-

każę, że wiara jego bynajmniej go nie poniża; przeciwnie, ona właśnie daje mu pełnię życia.

Innymi słowy: chrześcijanin to ktoś, dla którego świat materialny, świat społeczny doprawdy istnieją. Nie ma w tym człowieku cienia idealizmu abstrakcyjnego. Lecz ów świat stanowi dlań jakby zewnętrzne uwarunkowanie istnienia ludzkiego; absolutnie jednak nie zgadza się, by je w tych granicach zamykać. Zadaniem chrześcijanina w świecie jest właśnie, aby w ślad za Chrystusem stale rozsadzać ramy życia materialnego, by zaszczepić weń życie nadprzyrodzone, rozsadzać życie społeczne i zaprowadzić Królestwo Boże, rozsadzać ramy rozumowe by dać miejsce wierze. Przez to rozprzestrzenia on wymiary duszy ludzkiej. Nie sądzi, jakoby wielkość człowieka polegała na zniżeniu Boga do swojej miary, lecz na wyniesieniu człowieka do miary Bożej. Nie odrzuca on żadnego pierwiastka ludzkiego — lecz nie zgadza się na żadne ograniczenie do tego, co stanowi tylko część jego istoty. Pragnie on zrealizować typ człowieka całkowitego, zarówno w jego istocie cielesnej, jak i w przemianie nadprzyrodzonej, której świadomość dało mu objawienie Chrystusa.

Przyznaje zresztą, że takie ujęcie stwarza mu trudne stanowisko. Lecz ta trudność właśnie świadczy o prawdziwości jego postępowania, gdyż wynika ona z założenia, że nie rezygnuje się z żadnego skrawka rzeczywistości. Pierwsi Ojcowie Kościoła widzieli w Krzyżu nie tylko symbol cierpienia, lecz również symbol kosmiczny, czyli symbol czterech stron wszechświata — i Krzyż był dla nich znakiem, że Chrystus obejmuje Człowieka całkowitego. Jest to znak Chrystusa, o którym Apostoł Paweł powiada, że Bóg zechciał „aby w Nim cała pełnia zamieszkała". Jedynie przez Krzyż może się to dokonać — to znaczy, że nieraz ciężar rzeczywistości, którą nosi w sobie, będzie przytłaczać chrześcijanina — w tym jest jego słabość, lecz również i chluba i za żadną cenę z niej nie zrezygnuje.

Pierwszym poglądem komunizmu, z którym chrześcijanin żadną miarą nie może się pogodzić, to, jakby rzec można, jego naturalizm. Nie dlatego, jakoby chrześcijanin nie doceniał życia przyrodzonego. Dla niego wszystkie wartości ludzkie, świat, który go otacza, ciało, myśl, sztuka i miłość są czymś wspaniałym. U samego Chrystusa nie spotykamy się z jakimkolwiek oczernianiem tych wartości. Przeciwnie, posługiwał się nimi stale. Chrystus nawet nie jest ascetą. W zadziwiającym ustępie

Ewangelii Chrystus w tych słowach stawia Żydom zarzut, że nie wiedzą czego chcą: „Przyszedł Syn Człowieczy, który je i pije, a wy zarzucacie: oto obżartuch i pijak, przyjaciel celników i grzeszników. (Łk. 7, 34).

Toteż zgadzam się całkowicie z Mounier, gdy ten w „Affrontement chrétien" występuje przeciw jakżeż ciasnemu chrześcijaństwu, lękającemu się rzeczywistości i jej ryzyka. Chrześcijanin nie lęka się żadnego ryzyka, nawet ryzyka rewolucji. Nie boi się życia na pełnym wietrze. Dla niego jednak najwyższą rzeczywistością, to być zjednoczonym z Chrystusem. A przyjąć Chrystusa do swego życia, to największe ryzyko ze wszystkich, bo pociąga ono najwięcej zakłóceń. I stąd, o ile chrześcijanin nie zamyka oczu na wartości doczesne, wie jednak dobrze, że musi zachować wobec nich swobodę duchową. A zresztą, czyż komuniści nie przyjmują analogicznej postawy — czyż nie istnieje asceza komunizmu? Byłoby co najmniej dziwnym, gdyby zarzucali chrześcijaństwu to, co właśnie i nie bez słuszności podziwiają u swoich własnych zwolenników.

Tak sprawa ma się na płaszczyźnie praktycznej. Na płaszczyźnie teorii zagadnienie jest o wiele trudniejsze. Tu właśnie naturalizm komunizmu wykazuje całą swą ciasnotę poglądów. Dla niego rzeczywistość to materia będąca w ustawicznej przemianie.

Cytuję tekst niedawno pisany przez Cachin'a w Cahiers du Communisme: „Świat to materia... Uczucia są odblaskiem materii. Są one podstawą całego naszego poznania... Człowiek, jak inne istoty, jest wynikiem długiej ewolucji..." (Marzec, 45, str. 49). Temu materializmowi towarzyszy bezgraniczna wiara w wiedzę: „Nauka potrafiła dzięki swoim własnym zdobyczom odkryć pochodzenie świata(?)... nie ma nic ponad Wiedzę, nic, tylko dziecinny dogmat, którego fałsz okazały odkrycia geniuszu ludzkiego". (Lipiec, 45, str. 17).

Nie tu miejsce na polemikę z tymi tezami. Podkreślę tylko pomieszanie dwóch pojęć — materii i rzeczywistości. Spotykamy je już u Marksa, a jest ono jeszcze jaskrawsze u Lenina (Materializm a empiriokrytycyzm). Co innego jest twierdzenie, że materia jest czymś rzeczywistym, danym nam od zewnątrz, a co innego, że materia utożsamia się z rzeczywistością. Wiemy, że ów materializm jest dialektyczny i stawia u źródeł dualizm pracy i natury, jak to wykazał Maublanc w „A la lumière du Marxisme". Lecz nie potrzeba chyba wykazywać, że ten mate-

rializm, przeciw któremu protestuje cała tradycja ludzka, okazuje się całkowicie niewystarczający, gdy chodzi o wytłumaczenie wartości niematerialnych oraz pochodzenia świata.

Przypominają nam rolę materii w życiu człowieka; przypominają nam uwarunkowanie ekonomiczne cywilizacji — zgoda. Zwracają nam uwagę na to, że nawet religie w swojej strukturze noszą piętno warunków ekonomicznych, w jakich powstawały: rzecz oczywista. Wiemy doskonale, że chrześcijaństwo ciągnie za sobą ślady struktury feodalnej. Hervé nam to często przypomina — i nie bez słuszności. Lecz gniewa nas, gdy ktoś utożsamia te martwe powłoki z rzeczywistością chrześcijańską. Materializm, choćby nawet dialektyczny, jest rozwiązaniem przeraźliwie ciasnym. Jak to pisał niedawno O. de Lubac: „Materializm historyczny jest jedną z prawd podstawowych, których oczywistość sama rzuca się w oczy: lecz staje się całkowicie bezużytecznym, gdy trzeba wniknąć w serce rzeczywistości. (La connaissance de Dieu, str. 16). Któż uwierzy, że religia Pawła to echo warunków ekonomicznych jego epoki, że Mahomet czy Budda dadzą się wytłumaczyć przez ustrój kast lub plemion koczowniczych?

Przechodzę do drugiego problemu: chrześcijanizm a rzeczywistość społeczna. Problem najbardziej palący. Stawia on centralne zagadnienie stosunków między jednostką a społeczeństwem, wolnością a zbiorowością. Tu pozycja komunizmu jest mocna i pociągająca. Rzeczywistość człowieka, to jego rzeczywistość społeczna. Oderwany od niej, człowiek staje się pojęciem abstrakcyjnym. Wolność, która by polegała na robieniu tego co się chce, jest chwiejną. Tego rodzaju wolność czynu komunizm, nie bez słuszności, zarzuca i krytykuje u egzystencjalistów. Dla człowieka nie ma innej wolności, jak tylko wolność czynu rewolucyjnego. Stąd utożsamia się wolność z rozwojem historii. Jest ona uczestnictwem w tym rozwoju. Czy znaczy to, że tą drogą człowiek się wyzwala? Chyba tego rodzaju wyzwolenie jest niezrozumiałe dla marksisty. To sam czyn rewolucyjny staje się w najwyższym stopniu czynem wolnym.

Stąd wniosek, że rozwój historii, która się wyraża w postępie pewnej klasy społecznej, staje się normą wolności. I dlatego należy zwalczać wszystko, co nie idzie po linii rewolucji. Rewolucja to absolut, stający się miarą wszelkiej rzeczywistości ludzkiej. Ten prymat czynu rewolucyjnego i jego wymagań

jest cechą najbardziej charakterystyczną komunizmu. Jest rzeczą godną uwagi, iż nawet walka z religią jest od tej zasady uzależniona. „Marksista koniecznie musi stawiać ruch strajkowy na pierwszym miejscu, i zwalczać wszelki rozdział między bezbożnymi a chrześcijanami" (Lenin). Stąd wysuwają się wnioski praktyczne.

Jaka tu jest pozycja chrześcijanina? Jak on pojmuje stosunek wolności osobistej do społeczności? Jest to według mnie punkt krzyżowy zagadnienia; tu bowiem komunizm ma pozorną przewagę, gdyż jego rozwiązanie zdaje się być bezpośrednie i skuteczne. Rozwiązanie chrześcijańskie, właśnie dlatego, że nie jest takie proste i że nie zgadza się absolutnie na żadne uproszczenie, wydaje się być na pierwszy rzut oka dużo mniej skuteczne. Ale o to właśnie chodzi, czy tego rodzaju postawa bezkompromisowa nie jest ostatecznie jedyną, która pozwoli na osiągnięcie dobra człowieka w całej jego pełni.

Postawa chrześcijan wobec rzeczywistości społecznych posiada dwa oblicza. Przede wszystkim chrześcijanin od tych wartości się nie odsuwa. Trzeba tu koniecznie zaznaczyć, że chrześcijanin nie przestaje się interesować zagadnieniami, tyczącymi organizacji (urządzeń) doczesnej tego świata. Zarzut, że człowiek ucieka od świata, nie jest nowym. Tertulian odpowiedział już nań w ciekawym rozdziale dzieła p. t. Apologetyk: „Powiadają, że w życiu społecznym jesteśmy nieużytecznymi? Jakto? Mogą takimi być ludzie razem z wami żyjący? Mieszkamy przecież na tym świecie razem, jadamy wspólnie, razem odbywamy służbę wojskową, razem uprawiamy rolę i razem prowadzimy handel. Nie jesteśmy przecież braminami, albo indyjskimi gimnosofistami, ludźmi leśnymi i wygnańcami z życia. (Apol. XLII tłumacz. Sajdak, str. 171).

Do tej uwagi należy dodać inną, i to ważniejszą. Otóż chrześcijanin, który bierze udział w życiu doczesnym, równocześnie podkreśla, iż nie zamyka się w granicach tej doczesności. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że chrześcijaństwo ukazało się w swym zaraniu jako oswobodzenie człowieka. Czyniło to twierdząc, że formy społeczne, do których ludzie należeli, nie były wszechwładne; człowiek całkowicie lub przynajmniej częściowo im nie może podlegać. Pierwsze wieki chrześcijaństwa są historią owego heroicznego oporu, stawianego przez męczenników przemocy społecznej: przemocy Państwa, które zmuszało ich do uczczenia swych bożków; prze-

mocy rodziny, która ich zmuszała do ulegania jej interesom. Temu przymusowi społecznemu chrześcijanin przeciwstawia nietykalność duszy ludzkiej, stworzonej na podobieństwo Boże. Stanowisko chrześcijańskie wobec rzeczywistości społecznej jest dość jasne. Zawiera ono szereg elementów ekonomicznych i politycznych i odgrywa rolę poważną, ale nie jedyną — i nie pierwszą.

Innymi słowy: istnieje dialektyka historyczna. I dlatego Marks po części miał rację. Zawsze warstwy społeczne uciemiężone walczyły z tymi, którzy są u władzy. Infrastruktury społeczne zwalczały warstwy wyższe: ta dialektyka rewolucyjna jest prawem historycznym. Chrześcijanin uznaje to prawo. Trzeba jeszcze dodać, że istnieje i innego rodzaju dialektyka (kto wie, czy w przeoczeniu jej nie tkwi błąd systemu Marksa), a mianowicie: dialektyka narodów. Historia powstaje z przekroju tych dwóch dialektyk, które możemy uważać jako funkcje stałe.

W obliczu tej dialektyki chrześcijanina cechuje ścisły realizm. To, że jedna warstwa społeczna lub jaki naród wybija się nad inne, jest dla niego zdarzeniem, które go interesuje w tej mierze, w jakiej interesuje ono człowieka. Z chwilą, gdy rzeczywistość społeczna służy człowiekowi, posiada ona wartość istotną — traci ją wtedy, gdy człowiekowi szkodzi. Chrześcijanin jako taki nie ma żadnego powodu, aby przekładać pewien ustrój ekonomiczny lub polityczny nad inny. Jeżeli ktoś zarzuca, że Kościół nie jest rewolucyjny, bo nie zamieszcza pośród swych dogmatów nauki o dyktaturze proletariatu, to głosi prawdę aż nadto oczywistą. Ale tu pozycje komunisty i chrześcijanina są wręcz przeciwne. Jak mówiliśmy, dla komunisty wolność polega na tym, aby ułatwić rozwój tej wartości społecznej, która się wybija — wolność, to znaczy iść w kierunku siły historycznej. Wszystko, co nie służy tej sile, musi być skruszone. I wszystkie inne wartości są jej podporządkowane. W powieści Koestlera, która się niedawno ukazała, autor kładzie w usta jednego z bohaterów to zdanie: „Istnieją tylko dwie koncepcje etyki ludzkiej, i stoją one na przeciwległych biegunach. Jedna, to koncepcja chrześcijańska i humanistyczna. Dla niej jednostka jest świętością i nie zgadza się, aby stosowano do jednostki prawa arytmetyki. Druga koncepcja wychodzi z założenia zasadniczego, że cel zbiorowości usprawiedliwia wszelkie środki — i nie tylko, że pozwala,

ale wymaga nawet, żeby jednostka całkowicie ze wszech stron poddała się i poświęciła społeczeństwu. Pierwsza koncepcja mogłaby być nazwana etyką antywiwisekcyjną — druga wiwisekcyjną".

Dla chrześcijanina prawo siły nie jest nigdy usprawiedliwieniem [1]): Prawo nie rodzi się z faktów dokonanych.

Chrześcijanin nie jest antyspołeczny — już to stwierdziliśmy, nie jest również reakcyjny w tym znaczeniu, że przeciwstawiałby się wszelkim przemianom społecznym. Przeciwnie, łączy się ze wszystkimi ruchami, które są korzystne dla emancypacji człowieka. Lecz z chwilą, gdy być rewolucyjnym, znaczy usprawiedliwiać to wszystko, czego wymaga triumf jakiejś zbiorowości (kolektywu), chrześcijanin odrzuca to miano. A raczej on jest prawdziwym rewolucjonistą, gdyż spełnia w świecie rolę stałego protestu przeciwko ujarzmieniu jednostki przez zbiorowość.

Taka postawa nie wynika z jakiegoś niepłodnego indywidualizmu, lecz z faktu, że chrześcijanin jest związany z inną Historią. Tu dochodzimy do sedna sprawy. Dla chrześcijanina rzeczywistość ekonomiczna jest tylko strukturą zwierzchnią, epifenomenem — a pełnia prawdziwej rzeczywistości to jej struktura wewnętrzna, to budowa Królestwa Bożego. Rozumiem doskonale, że chrześcijanin w oczach komunisty zdaje się być antyrewolucyjny. Z chwilą, gdy ten ostatni wychodzi z założenia, że rzeczywistość ekonomiczna jest jedyną rzeczywistością i że dojście do władzy proletariatu jest rozwiązaniem prawdziwym, nie ma on innego wyjścia, jak połączyć się z rewolucją. Z chwilą jednak, gdy problemem istotnym jest szerzenie Ewangelii i Królestwa Chrystusowego, i gdy chrześcijanin oddany całkowicie tej sprawie wie, że jest odpowiedzialny wobec Boga za dusze swoich braci, będzie on uważał za ścisły obowiązek wyrobienie swego sądu o każdym ustroju ekonomicznym lub społecznym według tych zadań, jakie ów ustrój mu wyznacza.

Czy to znaczy, że chrześcijanin będzie reakcyjnym? Bynajmniej. Jużeśmy rzekli, że na płaszczyźnie doczesnej wszelka rzeczywistość zachowuje swą wartość. Jakie będzie jego sta-

[1]) Na tym polega właśnie zarzut, który mu czyni Kriegel-Valrimont w Action (20 stycznia 1946). Oburza się on mianowicie, że biskupi francuscy twierdzą, że prawo, nawet jednomyślnie uchwalone, nie może obowiązywać w sumieniu, jeżeli jest niesłuszne.

nowisko wobec rozkwitu ruchu robotniczego? Chrześcijanin może się całkowicie poświęcić ruchowi robotniczemu, zupełnie nie solidaryzując się z doktryną marksistowską.

Komunizm jest materialistyczny, jest wreszcie ateistyczny. To żadna tajemnica: wszyscy jego założyciele to głoszą. Znane są słowa Marksa: krytyka religii to pierwszy warunek wszelkiej krytyki... Spotykamy się tu z zasadniczą wadą komunizmu.

Komunizm wniósł elementy pozytywne w walce z idealizmem, przez to, że znów zwrócił uwagę na wartości przyrody i materii. Jednakowoż ciąży na marksizmie przeraźliwe brzemię — to spadek doktrynalny po Feuerbachu, który twiedził, że zniesienie pojęcia Boga jest warunkiem udoskonalenia człowieka. To twierdzenie nie ma nic wspólnego z realizmem marksistowskim. Jest ono tylko teorią filozoficzną o założeniach etycznych, które są wspólną własnością Marksa i Nietzschego.

Na tym punkcie komuniści i egzystencjaliści, którzy się zwalczają na innych odcinkach, zgodnie podnoszą bunt przeciw idei Boga. Przytoczę zdanie Boukanina, które doskonale wyraża treść tego sprzeciwu. „Chrystianizm to religia par excellence: a to dlatego, że w nim okazuje się najwidoczniej i najkompletniej błąd, który jest cechą każdego systemu religijnego; błąd ten polega na zubożeniu, ujarzmieniu i zniweczeniu człowieka na korzyść bóstwa".

Podobnie Sartre twierdzi, że współegzystencja Boga i człowieka jest niemożliwa: jedno z dwojga musi zniknąć; jeżeli Bóg istnieje, to człowiek czuje się unicestwiony; jeśli zaś człowiek ma istnieć, to musi skreślić pojęcie Boga. Mamy tu do czynienia z uroszczeniem człowieka do tego, by się stać Bogiem, być samowystarczalnym i zawdzięczać wszystko tylko sobie samemu; odzywa się tu niecierpliwość ludzka, która nie znosi zależności i nie uznaje obowiązku uwielbienia.

Zaiste widzimy tu namacalnie różnicę, jaka zachodzi między marksistą a chrześcijaninem. Ideał człowieka według Marksa, to ten, który zależny jest tylko od siebie, który jest demiurgiem własnej historii wynikającej z ewolucji świata. I w ten sposób pełen pychy wzbija się on w górę.

Chrześcijanin natomiast jest przekonany, iż całą swą istotę zawdzięcza Bogu. Uznaje on praźródło wszechrzeczy i tę miłość, o której opowiada Jan Apostoł, i która stworzyła człowieka po to, by go obsypać darami.

Chrystianizm to religia łaski. Wszystko dla niej jest łaską,

bo wszystko przepojone miłością. Od słońca, które oświeca oczy aż do słowa Bożego, które oświeca umysł, wszystko jest dla chrześcijanina darem. Nawet w samym Bogu Chrystus mu objawia to życie miłości w Trójcy przenajświętszej, gdzie Osoby Boskie nawzajem oddają się sobie w miłości.

Nasuwają się tu dwa pytania: Przede wszystkim, czy ta nauka chrześcijańska upadla człowieka? Czyż uznanie Boga poniża człowieka? Jest zawsze coś upadlającego dla człowieka w uzależnieniu się od tego, co jest niższe od niego. Obniża to godność osoby ludzkiej, gdy uzależnia się od przyrody lub od społeczeństwa. Lecz godność człowieka bynajmniej nie wymaga, by niczego nie stawiać ponad nią. Jest to aż nadto oczywiste, że człowiek jest istotą niedoskonałą. Przyznać wartość temu, co ją posiada, to nie jest upodlenie, to tylko obiektywizm. Jedynie dusze małostkowe odnoszą się podejrzliwie do każdej wartości będącej w ich otoczeniu. Nie mogą one znieść u innych zalet, których same nie posiadają. Wszystko musi się ześrodkowywać w nich samych. Ateizm współczesny jest gigantycznym rozkwitem tego ducha małomieszczańskiego. Nietzsche powiedział: „to zazdrość o Boga".

Dotąd traktowaliśmy zagadnienie na płaszczyźnie tylko historycznej. Jeżeli Bóg istnieje, nie ma żadnego upodlenia w uznaniu Go i ukochaniu Jego doskonałości. Ale czy Bóg istnieje? Wobec tego pytania marksizm okazuje się krótkowzroczny. Jakże jego odpowiedź jest uproszczona! A gdzie jest człowiek, który uwierzyłby szczerze, że świat jest taki uproszczony? Czyż tajemnica, która nas okala zewsząd, nie przytłacza nas na każdym kroku? Jakież nikłe są nasze wiadomości! Dlaczegóż więc nie mamy szukać dalej ponad tę odpowiedź niewystarczającą i czemu mamy tłumić w sobie ów niepokój Boży? Prosta uczciwość objektywna nam to nakazuje.

Być chrześcijaninem, to znaczy żywić przekonanie, że tajemnica istnienia, która pozostaje zagadką dla każdego człowieka, rozwiązuje się w Chrystusie. Stawia on całe życie na słowach Chrystusa, bo wierzy, że Chrystus przychodzi od Boga i objawił mu sens jego przeznaczenia. Może często będzie on niewierny swemu Mistrzowi. Nad tą zdradą będzie nieraz ubolewał, tym bardziej, że przez tę zdradę przedstawia on światu zniekształcone oblicze Jezusa. Ale chrześcijanin wie, że Chrystus ma słowa żywota.

Jean Danielou T. J.

Tłumaczył O. Jan Wierusz-Kowalski O. S. B.

BOLESŁAW MICIŃSKI

PORTRET KANTA

Autorowi „Essai sur les Limites de l'Espace et du Temps", X. Augustynowi Jakubisiakowi,
poświęcam

*
* *

Widzę co nocy w górze nad nami
Bezdeń czarniawą,
Niebo ogromne, drżące gwiazdami
Z mgławic kurzawy.

Strachem przejmuje dolina wieczna,
Czarny jar Boga,
W wichrze tworzenia rozwiana mleczna
Słoneczna droga.

Lecz przerażenie większe porywa
Gdy spojrzę w siebie —
Bezprawnych orbit spieniona grzywa
Jaźń mą kolebie.

Tam nie wirują mgławice, ziarna
Narodzin wielu,
Noc nieprzejrzana, bez dna i czarna —
I m m a n u e l u !

Jarosław Iwaszkiewicz

Le temps est illusion suprême. Il n'est que le prisme intérieur par lequel nous décomposons l'être et la vie, le mode sous lequel nous apercevons successivement ce qui est simultané dans l'idée. L'oeil ne voit pas une sphère tout á la fois quoique la sphère existe tout à la fois; il faut bien que la sphère tourne devant l'oeil qui la regarde ou que l'oeil fasse le tour de la sphère contemplée. Dans le premier cas c'est le monde se déroulant ou semblant se dérouler dans le temps, dans le second cas c'est notre pensée qui analyse et récompose successivement. Pour l'intelligence suprême il n'y a point de temps; ce qui sera EST.

Henri Frédéric Amiel.

Podział sztuk na „przestrzenne" i „czasowe" należy do ciekawszych rozdziałów historii estetyki. Ale to już historia. Żyje jeszcze w świeżej pamięci osiemnastowieczny wdzięk Abbé Dubos, pamięć przechowała zimne stronnice „Laokoona", podobne do płyt stalowych, na których ostry rylec Lessinga z precyzją kreślił antyczne linie. Tyle z tej teorii zostało w pamięci zwykłego przyjaciela sztuk. W istocie nie jest tak, jak myśleli Dubos czy Lessing. Podział sztuk na przestrzenne i czasowe jest, jeśli nie fałszywy, to co najmniej chwiejny. Malowidło jest, zapewne, przestrzenne w sensie fizycznym, ale w przeżyciu wolno konstruujemy Rembrandta i w miarę upływających lat dostrzegamy coraz to nowe cienie na ramieniu Betsabo, podobnie jak w miarę lat upływających coraz to nowe zmarszczki rozpięte na ramie oczodołów łowią w swoją sieć gasnącą źrenicę i płowiejącą zwolna tęczówkę. W czasie ogarniamy przestrzeń kamiennego nieba, na którym Michał Anioł utrwalił dzieje tego świata: przeszłość i przyszłość. Teraźniejszość? Nie ma teraźniejszości: jest tylko pamięć i oczekiwanie. Tak ma się rzecz ze sztukami rzekomo przestrzennymi.

Mozart w listach swych pisze, że zdarzało mu się słyszeć kompozycję „od razu" jak akord. Patrzył na rozwinięty pomysł muzyczny jak na obraz, jak na rzeźbę, którą można ogarnąć jednym spojrzeniem. Podobnie Gluck dostrzegł jeden ze swych utworów w formach przestrzennych: w rytmie krzeseł wywróconych do góry nogami na stolikach uśpionej oberży. Jeden z dawnych dobrych majstrów muzycznych, który w sztuce swej chciał odtworzyć mękę Chrystusa — przy wersecie 34 rozdziału dziewiętnastego według Jana — „przeszył" linie partytury rysunkiem muzycznych znaków, jakby włócznią, naśladując żołnierza, który przebił bok Zbawiciela.

Nie ma sztuk „przestrzennych" i „czasowych" — zapewne. Ale

nie można dłonią, którą kieruje lekkomyślność, przekreślić starego podziału. Sprawa jest bardziej skomplikowana: już w samej bowiem literaturze możemy odnaleźć formy i czasowe i przestrzenne. Powieść psychologiczna uwikłana jest w czasie, jako że w „swoim" „ludzkim" czasie uwikłana jest każda osobowość. Jeśli rozumienie innego przedmiotu polega na rozumieniu naszych własnych aktów psychicznych, jeśli ślepa monada ludzka, istota „bez okien", nie może wykroczyć poza siebie, to jakże — związani czasem — możemy pojmować inaczej niż w czasie dzieje bohaterów Conrada? Skuci jak przy jednym wiośle z bohaterami powieści psychologicznej żeglujemy po mrocznym oceanie osobowości i razem z nimi przekraczamy smugę cienia pod czarną ławicą chmur, pod zasępionym niebem, ponad szlakiem, który prowadzi w głąb ciemności. Wtłoczeni w wąskie ramy świadomości bohaterowie powieści psychologicznej żyją w czasie jak my.

Istnieją jednak formy literackie „sprowadzalne" niejako do p r z e s t r z e n i. Formy, których nie trawi czas. Epika ujmuje człowieka „od zewnątrz", po malarsku. Jest w postępowaniu epika, który lekką stopą przechodzi nad otchłanią osobliwości, nieświadomość sił skłębionych w człowieku, ale jest w tym i pogarda i pobłażliwość dla istot, „które piękne jak liście, co się raz rozwiną, znowu jak liście zwiędłe padają i giną". Z liści wiosennych, letnich, październikowych, epik zdziera barwy — z zieleni, czerwieni i złota lepi swój świat n i e z m i e n n y jak świat idei Platona. W tym świecie twarze ludzkie stężałe są raz na zawsze w tym samym grymasie. To, co tworom epiki nadaje ruch, to zwykłe następstwo zdarzeń, faktów uchwytnych od zewnątrz — jak obraz uchwytny w jednym spojrzeniu, jak fresk, w którym nie szukamy innej treści poza tą, którą wyznacza układ brył i barw. Utwór epicki ożywiony jest ruchem jedynie w pierwszym czytaniu. Ciekawość tego „co dalej" ożywia na chwilę malowidło: Odys buduje łódź... łódź spływa na morze... łódź morskie fale porze... fale biją w łódź... Leukotea w postaci morskiej kokoszy spływa na fale. Nasza ciekawość — co dalej — wprawia obrazy w ruch. Ale to ruch pozorny, podobny do ruchu postaci narysowanych na marginesie książki, której stronice spływają wartko spod palców dziecka, bawiącego się w kinematograf. Malarskiemu oglądowi epickiej całości przeszkadza wyłącznie c i e k a w o ś ć następstwa zdarzeń. Wystarczy raz jeden — w pierwszym czytaniu — zapoznać się z akcją, aby unieruchomić całą konstrukcję i przekształcić utwór literacki w malowidło. Wszystko tu dane jest r ó w n o c z e ś n i e: Hermes nad morzem fiołkowym zawisł w locie, podobny do rybitwy, która opór skrzydeł zrównała z siłą wiatru; Polifem nad urwiskiem ramiona odrzucił w tył — nieruchomy jak głaz, który ściska w żylastych dłoniach, Polifem zmienia się

w kamień, w rzeźbę. Wszystko nieruchome jest w tym świecie wyzwolonym z ciekawości czytelnika, który zna już dzieje wyprawy Hermesa i z precyzją niemal według reguł batalistyki wyznaczyć może linię głazu zastygłego w dłoniach olbrzyma. „Podobna palmie Nausikas" jest jak drzewo nietknięte wiatrem. Uśmiech zastygł na jej twarzy. Skamieniały drzewa na wyspie Feaków i fale skamieniały i Odys, po kolana pogrążony w kamiennej morskiej kąpieli — skamieniał. Epopeja raz przeczytana zmienia się w tekę grawiur, które rozrzucać i składać możemy tak, aby niespokojny o los ojca Telemach znalazł się przy boku niespokojnego o losy syna Odysa. Dzieło epika podobne jest do tarczy Achilla, na której boski kowal utrwalił obraz świata: „niebo, ziemię, morze, słońce nieznużone, księżyc w pełni i znaki, które wieńczą niebo". Jest na tej tarczy złota Pallada i Ares złoty i spragnieni nad wodą i trzody w złocie kute i winnice i złote skiby czarnoziemu i psy gończe, pasterze i płowe lwy, które znaczą swoje ślady w złotym mule wodnych rozlewisk. Obrzeżona strugą oceanu — jak obraz świata na rysunku dawnych kartografów — tarcza Achilla jest „Genezą" świata starożytnego: jest historią tworzenia. Tak z dłoni Stworzyciela wypadły drzewa, ptaki, płazy, konie, spienione rzeki, ciemne wody oceanu i historia. „Wiekuisty stworzył wszystko równocześnie" — mówi Ecclesiasta. **Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.** Świat jak tarcza wykuta przez Hefajsta, spadł z dłoni Stworzyciela „już gotów". Bo, jeśli prace kalekiego kowala widzimy w kolejności coraz to nowych, na powierzchni tarczy wyrastających kształtów, to tylko dlatego, że śledziły jego pracę niespokojne o c z y Tetydy. Wąskie są ramy naszego spojrzenia i nieszerokie granice świadomej uwagi. N i e m o g ą c w s z e r o k i m s p o j r z e n i u u j ą ć w s z y s t k i e g o o d r a z u n a d a j e m y n a s t ę p s t w o f a k t o m : najpierw jest więc wiosna, potem lato, potem jesień. Ale na tarczy Achilla wiosną kwitnie obok dojrzałego lata, w chłodne dłonie zimy spadają owoce jesieni — z jej lodowatych rąk wyrastają dymiące kopuły kasztanów — spalone latem dłonie jesieni zbierają szorstkie orzechy. Jest to **circulus vitiosus,** jako że tarcza Achilla jest okrągła. W czasie uwikłani c z y t a m y „Genezę" i dzień po dniu rozpatrujemy dzieje tworzenia, bo nie umiemy p a t r z e ć na świat, który jak niedojrzałe jabłko, strącone wiatrem grzechu, wypadł z rąk Stworzyciela. Niedoskonałość naszego spojrzenia podsuwa świadomości pojęcie czasu i jego podziału. Dla nas jest najpierw światło, potem zmącone wody, ziemia, drzewa i ptaki.

Ale Wiekuisty stworzył wszystko jednocześnie.

*

Pod skąpym kręgiem światła naszej świadomości wiruje czarny dysk, jakby płyta gramofonowa, na której raz na zawsze utrwalono historię — w łomocie kotłów, przy wrzasku miedzianych blach, przy jękach chóru. Wiruje czarna płyta jak ogromne niebo, jak gwiazdy, z których chcemy wyczytać przyszłość.

— Ach! gdybyśmy wiedzieli „co dalej", gdybyśmy mogli wytyczyć przyszłe linie naszych dróg z tą pewnością, z jaką możemy wykreślić linie głazu, który trzyma w ręku ślepy olbrzym: gdybyśmy mogli przeciąć nici ciekawości i niespokojnego oczekiwania, które każą tańczyć niepojętym marionetkom historii. Gdyby można było poznać jej „akcję" i sprowadzić ten utwór epicki do właściwych wymiarów. Gdyby można było spojrzeć na dzieje jak na tarczę, która miała uchronić Achilla od śmierci! Gdybyśmy mogli, jak genialny wizjoner z Patmos spruć nici ciekawości i ujrzeć dzieje „od razu" usłyszeć — jak Mozart swój kwartet, zobaczyć — jak Gluck zobaczył swoją muzykę. Gdybyśmy mogli wyzwolić się z naszego czasu, rozszerzyć w nieskończoność krąg wąskiej świadomości i wiedzieć: c o d a l e j.

— Gdyby.

Nie niosłyby nas wartkie potoki niespokojnego czasu, moglibyśmy, sprowadziwszy dzieje do właściwych przestrzennych wymiarów, spacerować wzdłuż wielkiego fresku i rozpatrywać co raz to nowe fragmenty. Moglibyśmy, jak wizjoner z Patmos, mierzyć dzieje łokciem, łokciem mierzyć świat i do skromnych, bo łokciem wymiernych form, sprowadzić naszą dumę, pychę i szaleństwo.

Moglibyśmy „zwiedzać" przyszłość, tak jak się zwiedza kaplicę Sykstyńską i, oczu na sklepienie nie podnosząc, zwyczajem turystów pochylić się nad lustrem, aby w lustrze odbite śledzić dzieje tego świata, które na kamiennym niebie utrwalił Michał Anioł.

Jak ptak oślepiony błyskiem zwierciadła, świat opada w dłonie, które ściskają rękojeść lustra. Chwieją się w stężałym szklanym źródle obłoki, blaski, cienie. — Wali się z kamiennego nieba światło tworzenia, kurz dziejów, sadza świec niegasnących i ciepła krew, jak świeże farby, które kapały na oczy Michała Anioła. Wystarczy lustro przechylić, a historia popłynie przez ręce potokiem twarzy, ruchów i skłębionych ciał. Wystarczy obrócić zwierciadłem, aby dostrzec... ...aby dostrzec wąskie plecy obleczone brunatnym suknem, wątłe ramiona, biały harcap przewiązany czarną wstążką i w lustrze odbitą twarz: sklepione czoło, oczy w sieci zmarszczek, cienki nos, zapadłe policzki i zwiędłe wargi — twarz Emanuela Kanta.

Lustro w mahoniowej oprawie wisi na białej ścianie skromnego salonu. Obok połyskują metalowe spirale barometru. Twarz spływa z lustra, pochyla się nad barometrem i gaśnie w przezroczystym

szkle, że ledwie można odczytać ciemne kontury oczodołów, nosa i ust.

Barometr mówi o mgle i mgła płynie nad Królewcem. Poranna mgła kłębi się w skrętach wąskiej uliczki, czepia gałęzi i zaćmiewa szyby salonu. W zmętniałym świetle majaczą za oknem drzewa nierzeczywiste — jakby dwuwymiarowe — podobne do zacieków brunatnej farby na wilgotnej jeszcze akwareli. Z głębi pokoju połyskują metalowe guziki liberii — Martin Lampe w białym kitlu strzepuje kurz z kanapy, z foteli i przeciera szmatą oszkloną szafkę z porcelaną i srebrem. Stąd, z salonu małe drzwi prowadzą do gabinetu: dwa stoły, sofa, kilka krzeseł, drewniany fotel z oparciem, portret Rousseau w złotej ramie i skrawek zielonej jedwabnej firanki za oknem.

O piątej Lampe zapukał do drzwi sypialni: „Już czas" — powiedział podobny do anioła, który zeschłe ciała budzi w trumnie na sąd.

Teraz jest godzina siódma, i Kant wypalił już fajkę. Potężne zwoje dymu wchłonęły lekki opar unoszący się nad filiżanką herbaty i rozpłynęły się po mieszkaniu jak mgła nad Królewcem. — Przeszedł przez salon, pochylił się nad spełzłym lustrem, uderzył kościstym palcem w szkło barometru i stanął we drzwiach domu. Widzimy go takim, jakim opisywał go Borowski: trójkątny kapelusz, pudrowana peruka, czarny kołnierz, koronkowy żabot, fraczek z brunatnego sukna podszyty jedwabiem, szare pończochy, pantofle z klamrami i szpada przy boku. Wąską aleją lipową Kant idzie w stronę Uniwersytetu na wykład.

Słabym głosem umiał narzucić ciszę i panował z katedry nad salą. Wlepiał spłowiałe oczy w twarz najbliższego słuchacza. Rzędy ławek, czoła, głowy wsparte na ramionach — oddalały się zwolna i rysowały na białych ścianach gmatwaniną linii i geometrycznych płaszczyzn jak na sztychu. Wpatrywał się uważnie w wybraną twarz, jakby chciał z niej wyczytać stopień uwagi i zrozumienia. Najdrobniejsza zmiana w postawie lub stroju mogła go wprawić w zamieszanie. Zdarzyło się, że dostrzegłszy brak guzika przy surducie studenta przerywał wykład. Tak samo się zająknął i splątał myśli, gdy student guzik przyszył: „Zechce pan odciąć guzik, od którego odwykłem" — poprosił nieśmiało.

Po wykładzie rozgrywał partię bilardu w cukierni. Bieg kul, posłusznych jak kula Galileusza, nie mącił poczucia rzeczywistości. Była w tym ruchu symetria trapezów, trójkątów i kwadratów. Błyski kul na zielonej „euklidesowej" płaszczyźnie kreśliły linie dobrze znanych figur i toczyły jak ciała niebieskie uwikłane w niezmienne prawa. W drodze powrotnej, w lipowej alei przesuwały się przed oczyma pnie drzew, zatarte kontury domów, twarze

przechodniów zniekształcone w bocznym widzeniu, ukłony i ledwie zanotowane w świadomości uśmiechy.

W południe błękitne niebo wchłania mgłę. Czernieją cienie drzew na chodniku i w słońcu nad Królewcem ślepną szyby okien.

Przy obiedzie Kant olśniewa wdziękiem światowca starej daty. Inaczej go widzimy w południe: mniej w nim pedanta, dziwaka o zaburzonym poczuciu rzeczywistości, a więcej charme'u osiemnastowiecznego intelektualisty. Przy skromnie zastawionym stole, przy butelce wina, toczy się rozmowa „nie filozoficzna": o polityce i geografii, o Lampem i Napoleonie, o Fryderyku, lingwistyce, frenologii i magnetyzmie. Piękne to były rozmowy z przyjaciółmi, niezapomniane godziny, których pamięć przekazali Rink, Wasiński, Borowski czy Jachmann! — z czasem dopiero zaczął unikać rówieśników i otaczał się młodzieżą. Bo gdyby tak zabrakło convive'a jak guzika przy surducie słuchacza?... Piękne to były rozmowy! Zdarzyło się, że Hippel wstał od stołu o ósmej wieczorem.

Ale to raz się tylko zdarzyło.

Po obiedzie jest spacer — zawsze samotny. W szarym surducie, z hiszpańską trzcinką, którą zastąpił później laską, Kant kroczy lipową aleją.

W lipcu 1789 skróciła przechadzkę Rewolucja Francuska. Innym razem zatrzymał się na chwilę i ostrym końcem okutej laski przewracał rozpłaszczone na chodniku niezdarne i nieopierzone jeszcze ciała jaskółcząt. Było to wczesną wiosną i już u schyłku życia. „Gdy zimno wyniszczyło owady — zwierzał się potem — dostrzegłem sporo jaskółczych piskląt na bruku. Zwróciłem oczy ku gniazdu i zrozumiałem, że matki same wyrzuciły część młodych, aby zachować pozostałe przy życiu. Na widok instynktu tak bliskiego inteligencji nie pozostało mi nic innego, jak pochylić się w pokorze i wielbić". W drodze powrotnej, zamyślony, wiązał rozpierzchłe słowa:...

„zorganizować zbiorowisko istot rozumnych — choćby to miały być demony... zorganizować, aby stanowiły społeczeństwo..."

Sformułował te myśli w swoim gabinecie w cieniu portretu Rousseau, o godzinie szóstej...

Gloster: *A kiedyż wzgórza tego szczyt osiągnę?*
Edgar: *Wspinamy się nań wciąż. Czy nie czujesz?*
Jak ciężko iść nam? —

(Król Lear)

..... o szóstej z ćwiartką papieru w ręku zagłębiony w fotelu nawprost okna Kant patrzy na ruiny zamku królewieckiego. Zczerniała czerwień murów odbija się od zblakłego nieba, po którym płyną bezradne białe obłoki. Na wzgórzu zamek wydaje się tym wyższy, że rosnące przed oknem topole sięgają szczytami wałów i wydłużają linie wież.

Zwolna gaśnie czerwień murów i zamek rozpływa się jak mgła. Rozwiewają się chmury, topole smukleją coraz bardziej — wreszcie giną. Szarzeje zieleń firanek i zacierają się kontury mebli. Białe ściany gabinetu wchłaniają cienie i kształty. Jeszcze widać portret Rousseau zawieszony nad biurkiem. Teraz już i Rousseau zapada w tężejącą nicość. Gdyby Lampe uchylił drzwi gabinetu — oszalałby: nie ma ruin Królewieckiego, nie ma drzew za oknem, nie ma jedwabnej zielonej firanki, nie ma biurka, nie ma białych chudych rąk na poręczy drewnianego fotela, nie ma czasu, nie ma przestrzeni — „noc nieprzejrzana, bez dna i czarna".

...A kiedyż tego wzgórza szczyt osiągnę?

Wspinamy się nań wciąż, czy nie czujesz,
jak ciężko iść nam?... Podejdź, panie!
tutaj jest właśnie szczyt.
Nic nie mów! Jakże strasznie,
zawrotnie rzucać okiem w taką głębię...
...Dłużej już tam patrzeć nie mogę,
Bo mi w głowie się zakręci
i mrok na oczy padnie — i polecę wprost w przepaść.

Zwolna wracają białe kościste dłonie i odnajdują dobrze znaną wygładzoną poręcz. Krzepną wrócone rzeczywistości kontury krzeseł i stołów, zapala się krąg światła nad lichtarzem i tylko zawieszony nad biurkiem portret Rousseau ledwie dostrzegalny, bo zakryty potężnym profilem — cieniem głowy Emanuela Kanta. Blask świec odbity od ram portretu rozsypuje po ścianie złoty pył nad wysokim czołem.

Rozchwiany cień przesuwa się po ścianie i gaśnie w czarnym prostokącie okna. Wysoko, na kantowskim gwiaździstym niebie srebrzą się przez chwilę krople odległych światów, zanim je przesłoni jedwabna firanka. Ciemny profil płowieje na zielonym płótnie, oddala się i pochyla nad książką.

Teraz jest godzina lektury.

Stronice dzieła holenderskiego myśliciela szeleszczą w białych, jakby papierowych dłoniach:

„owady zamieszkujące czuprynę żebraka, zwykły nazywać swe domostwo globem olbrzymim, a siebie — arcydziełem stworze-

nia. Aż raz jeden z nich — jakby Fontenelle gatunku — wskazując na głowę pewnego szlachcica rzekł wolnomyślicielom swego powiatu: nie same jesteśmy w naturze!... cała natura zamieszkała jest także przez wszy".

Uśmiechnął się z zadowoleniem i zarysował margines książki ostrym bladym paznokciem. „Większość ludzi rozmija się z celem życia — zanotował. Trawić... rozmnażać się. Zwierzęta osiągają ten rezultat mniejszym kosztem". Na cóż może się zdać krzywy, pokręcony pień drzewa? I dodał po chwili: **aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts gerades gezimmert werden.**

Wieczorna mgła płynie po szybach, przenika szczeliny okien i gęstnieje w fałdach firanki. Cienie plączą się po ścianach, rozwiewają, krzyżują i ciemnieją. Cienie nasiąkają złotem ram, zielenią jedwabiu i wiśniowym połyskiem biurka. Cienie suną po lśniącej posadzce, pełzną po ćwiartkach papieru, sięgają dłoni, obrzeżają ciemnym konturem suche palce, tężeją w oczodołach, leżą na zapadłych policzkach i znaczą czernią linię ust.

O dziesiątej Kant wchodzi do zimnej sypialni o wiecznie przesłoniętych oknach. Rozbiera się „według metody" i „według metody" starannie owija się w brunatną kołdrę jak w kokon. Za chwilę zaśnie. Wtedy z kokona wyfrunie ogromna ćma i chwiejnym lotem okrąży głowę.

Jutro Kant zapisze w notesie: „wystrzegać się złych snów".

II.

Nie wielu chyba filozofów znalazło tylu biografów, a żaden z pewnością nie prowadził życia równie bezbarwnego i systematycznego. Pociągały zapewne historyków dzieje myśli, rozwój konstrukcji pojęciowej, wydźwignięte jakby **ex nihilo**, bo bez „modelu", bez pierwowzoru w starożytności. Zapewne, ale musiało być i w życiu królewieckiego filozofa coś szczególnego, skoro wśród biografów Kanta odnajdujemy nazwisko de Quincey'a, autora rozprawy o „Zbrodni jako sztuce pięknej".

Życie Kanta jest **strukturą**: wydaje się być raczej dziełem przyrody niż człowieka. Jeśli jest jednak w tym żywocie coś, co kojarzy się z precyzją pajęczyny i kryształu, to skojarzenie takie oparte jest na powierzchownej tylko analogii. Brak mu właśnie tej asymetrii, którą odnajdujemy w rysunku klonowego liścia i tak podobnym do klonowego liścia rysunku dłoni. Brak mu tej asymetrii, która różni lewą połowę twarzy od prawej — jest groza i spokój

gipsowego odlewu pośmiertnej maski. „Sztuka — pisał z właściwą sobie pedanterią — różni się od natury podobnie jak czyn **(facere)**, od działania w ogóle **(agere)** wytwór zaś czyli skutek sztuki ma się do natury jak dzieło **(opus)** do działania **(effectus)**. Sztuką w istocie jest wyłącznie twórczość wolnej woli, która rozum bierze za zasadę działania. Bo choć sztuką zwykliśmy nazywać dzieła pszczół (prawidłowo ułożone płytki wosku), to mówimy tak tylko przez analogię i wystarczy uświadomić sobie, że praca pszczół nie na rozumnym przemyśleniu jest oparta, aby przyznać bez wahania, że dzieło ich jest wytworem natury (instynktu)...

Kant stworzył swoje życie jak dzieło sztuki (opus) biorąc rozum i wolę za podstawę.

Nie bez słuszności szczycił się swym zdrowiem: „Z doświadczenia wiem — mawiał — że działanie umysłu jest lekarstwem, które ze skutkiem zwalczać może cierpienie ciała. Choć słaby z konstytucji i obciążony nieszczęsną skłonnością do hipochondrii, stałem się panem moich myśli i umiałem je odwrócić od bólów, które wypływały z wadliwej budowy klatki piersiowej, krępującej ruch serca i płuc". Szczupły, niemal ułomny, o płaskiej piersi i nierównych ramionach, podobny był właśnie do krzywego drzewa, „z którego trudno zrobić coś prostego". **Aus so krummen Holze als woraus der Mensch gemacht ist...**

Zdawał się być skazany na wieczne niedomaganie, a potrafił przecież zachować niezmącone zdrowie i umiał nadać życiu formy proste, podobne z kształtu do rośliny rozpiętej na ścianie w ramach drewnianych krat, w sieci drutów. Wszystko było dokładnie odmierzone i przemyślane: godziny odpoczynku i pracy, ilość i jakość pokarmów, krój i barwa stroju. Schubert upewnia, że nie znał kobiety, któraby umiała z równym co Kant znawstwem prawiać o tkaninach i koronkach. Wybredny był w doborze materiałów i lubił łączyć kolor żółty z brunatnym, powołując się na porządek przyrody, która zestawiła te barwy na uchu niedźwiedzia. Pończochy nosił białe lub szare, gdyż czarne wyszczuplały zbyt chude nogi i specjalnym systemem tasiemek zastąpił podwiązki, które utrudniały obieg krwi. Do obiadu zasiadał w kompanii „posiłek w samotności nie służy zdrowiu człowieka nauki". A że liczba współbiesiadników musiała się wahać między liczbą Gracji i Muz, rozmowy były pełne wdzięku i krzepiły zdrowie. Tematy ciężkostrawne pomijano: nie wolno było mówić o filozofii i śmierci. „Niech zmarli spoczywają wśród zmarłych" — uciął, gdy wspominano Hippla. „Teraz jest czas na metafizykę życia. Więc pochylał bladą twarz nad kieliszkiem czerwonego wina i szeroko otwierał usta, aby wchłonąć jak najwięcej zmieszanego z winem tlenu. Taki napój miał wzmacniać siły i ożywiać aktywność żołądka. Nawet przy pracy nie opuszczała go troska o zdrowie: w ga-

binecie rozwieszał na krześle białą chustkę, aby przypominała o chwili odprężenia i ruchu. Na spacerze oddychał wolno i przez nos w obawie przed świeżym powiewem. Niezmienny porządek dnia oszczędzał wątłe siły i chronił wrażliwą strukturę psychiczną przed nieoczekiwaną wizytą, groźną dla spokoju wewnętrznego jak świeży powiew i mgła dla płuc. Związany szeregiem narzuconych sobie ograniczeń wegetował podobny do rośliny w sieci drutów: życie uczuciowe było skrępowane jak płuca i serce ugniecione klatką piersiową.

Upór, z jakim obstawał przy regulaminie życia codziennego, zdradzał osłabione poczucie rzeczywistości. Świat zewnętrzny był daleki, nieuchwytny i obcy. Zamknięty w kręgu pojęć żył pamięcią i oczekiwaniem. Teraźniejszość, jeśli jej z góry nie przewidział, była intruzem i stawała w drzwiach gabinetu jak nieoczekiwany gość, jak anioł śmierci, który drwi z czasu. Żył czasem „wewnętrznym", który z ciemnych źródeł pamięci płynął niepewny i chwiejny jak pamięć. Jak rwący strumień — czas porywał strzępki wspomnień, z szumem opływał potężne przęsła pojęciowych konstrukcji i w krętych wirach unosił cały świat: gałązki topoli, połyski szyb, czerwień murów, spełzły błękit, dbłoki, cienie i twarze. Jak poryw wiatru — czas — szeleścił w kartkach ściennego kalendarza, zdzierał ćwiartki papieru ze stołu i powiewał zieloną firanką. Twarze przechodniów z lipowej alei i uściśnięte z roztargnieniem dłonie płynęły przez pamięć podobne do liści na wietrze.

Rzeczywistość przeciekała mu przez palce jak mgła i pienił się gniewny strumień czasu. Więc żył jak zegar i żeby wzmocnić zachwiane poczucie rzeczywistości narzucił sobie i swemu światu punktualność świtu, południa i zmroku. Strzegł porządku dnia z uporem i despotyzmem. Nie lubił wizyt nieproszonych, wybuchów śmiechu, łez i muzyki, która „niepożądana odwiedza sąsiadów".

A muzyka nawiedzała go nazbyt często. Pogodził się z codziennym przemarszem królewieckiego garnizonu i polubił z czasem wrzask wojskowej orkiestry. Zdarzyło się nawet — jak wieść niesie, że zapłakał przy trelach słowika. Ale gniewał go śpiew więźniów, z którymi (niestety) sąsiadował... „ci którzy zalecili śpiew przy codziennych obrządkach religijnych — tłumaczył nadąsany burmistrzowi — nie zastanowili się nad tym, że hałaśliwe dewocje niepokoją sąsiadów, którzy muszą przerwać rozmyślania, jeśli sami nie są skłonni do śpiewów". Zgodnie z życzeniem flozofa zamknięto więc okna więzienia, zduszony śpiew kłębił się w wilgotnych korytarzach i celach.

Kant — mówił Heine — podobny był do zegara z wieży królewieckiej: beznamiętny i dokładny.

Zdarzały się co prawda i nieprzewidziane rozrywki: proszony obiad, przewlekła partia wista, spacer bryczką barona M. czy odwiedziny znakomitego cudzoziemca. Bywało też, że po spacerze odwiedzał Greene, angielskiego kupca. A że przypadło to na czas poobiedniej drzemki gospodarza, wchodził na palcach, zagłębiał się w fotelu i zasypiał. Po chwili zasypiał obok i Ruffman, dyrektor banku królewieckiego i stały bywalec domu. Dobre sny wylatywały z homeryckiego piekła bramą z kości słoniowej i płynęły pod przymkniętymi powiekami uśpionych przyjaciół.

Takie były zabawy, spory w one lata
.....kiedy reszta świata
We łzach i krwi tonęła; gdy ów mąż, bóg wojny,
Otoczon chmurą pułków, tysiącem dział zbrojny,
Wprzągłszy w swój rydwan orły złote obok srebrnych,
Od puszcz libijskich latał do Alpów podniebnych...

Mąciły więc czasem sen echa dalekich wystrzałów, a jeśli drzemka przypadała na czwartek...

.....W czwartki radca Otto Hoffman zwykł był odwiedzać przyjaciół i mały Ernest Teodor, już wtedy znudzony monotonią życia, wymykał się z domu. W sędziowskiej peruce, w czarnej todze, i z **viola de gamba** przewieszoną przez ramię biegł przez gazon przed domem. Drobny, cherlawy, podobny był do karzełka. Rozwiewały się na wietrze nici peruki i czarne skrzydła togi. Jak ranny ptak polatywał nad gazonem, rozrzucając jaskrawe cienie. Byleby dopaść zielonych gąszczów: mały Hippel pomykał z fletem wzdłuż płotu. Werner, Matuszewski i inni ściskali pod pachą skrzypce, a każdy w ojcowskiej peruce i w todze. W zielonym gąszczu rozwiewały się poły uroczystych mundurów. połyskiwały smyczki i wiolonczele:

Ta ra ta ta ta ta ta — tam!
Ta ra ta ta ta ta ta — tam!

Hoffman dyrygował i końcem rozedrganego rytmem smyczka ścinał liście bzu, które padały na twarze i ręce muzykantów.

Ta ra ta ta ta ta ta — tam. **Eine kleine Nachtmusik!**

Szarżowali ostro od pierwszych taktów: białe peruki zsuwały się na tył głowy odsłaniając rude szczeciny krótko strzyżonych włosów, piegowate dłonie wyrostków ślizgały się po strunach i poplamione atramentem palce bębniły po czarnych gryfach.

Gładko, jednym tchem przeszli w andante, zabrzęczało kilka stłumionych taktów, muzyka przygasła na chwilę i znów wybuchła radosnym zgiełkiem:

Ta ra ta ta ta ta ta — tam!
Ta ra ta ta ta ta ta — tam!

„...jest w muzyce pewna nieobyczajność, która wynika już z natury samych instrumentów — przedkładał Kant towarzyszom. Często niepożądana odwiedza sąsiadów i mąci spokój tych, którzy nie należą do zespołów muzycznych. Wolne są od tej wady sztuki, które cieszą oko... porównywałbym muzykę do woni... ten, który wyciąga z kieszeni uperfumowaną chustkę, nie pyta sąsiadów i narzuca im uciechę, której uniknąć nie mogą, jeśli chcą oddychać. To też zwyczaj ten wyszedł już z mody".

Muzyka buchała z zielonej gęstwiny, drżały liście bzu, i grzmiały smyczki w zgodnym **tutti.**

Ta ra ta ta ta ta ta — tam!
Tam — tarra — ta — tam!

III.

...o godzinie szóstej, z ćwiartką papieru w ręku, zagłębiony w fotelu na wprost okna...

...„Wzniosłą nazywamy wielkość bezwzględną — pisał. Być wszelako czymś wielkim, a być **wielkością** — oto dwa różne pojęcia (magnitudo i quantitas). Tak samo rzec po prostu (simpliciter) o czymś, że jest wielkie, to zgoła co innego niż powiedzieć: wielkie bezwzględnie (absolute non comparative magnum). To ostatnie bowiem oznacza wielkość, której już z niczym porównać się nie da.

...Wysokość drzewa, oceniona wedle wzrostu człowieka, służyć może od biedy jako skala, według której moglibyśmy z kolei ocenić wysokość góry; gdyby ta zaś na milę była wysoka, mogłaby nam służyć jako jednostka dla liczby, wyrażającej średnicę ziemi, by ją przedstawić poglądowo. Średnica ziemi mogłaby znów być zastosowaną do znanego nam systemu planetarnego — system planetarny zaś do drogi mlecznej; niezliczona ilość mlecznych dróg, w podobny, jak się zdaje związanych systemat, **nie pozwala nam już oczekiwać**

jakichkolwiek granic. Owóż wniosłość, gdy chodzi o sąd estetyczny tak niezmiernej całości dotyczący, leży nie w wielkości liczby lecz w tym, że postępując wciąż naprzód, do coraz to większych docieramy jednostek; przyczynia się do tego systematyczny podział świata, który wszystko co wielkie w przyrodzie jako małe nam z kolei ukazuje, a w szczególności naszą **wyobraźnię** — wraz z nią i natura maleje **wobec wielkości idei rozumu.**

...Zuchwałe, groźnie spiętrzone urwiska, chmury po niebie płynące wśród błyskawic i trzasku, wulkany rozpętane w całej swej mocy, huragany, które zniszczenie wloką za sobą, bezgraniczny, wezbrany ocean czy spadek rzeki potężnej — sprowadzają do nikłych rozmiarów naszą zdolność wyobrażania w zestawieniu z ich potęgą. Widok ich tym bardziej jest pociągający im bardziej groźny. Słusznie tedy nazywamy te zjawiska wzniosłymi — wznoszą one bowiem siłę ducha ponad zwykły poziom i każą nam w sobie samym odnaleźć zdolność i odwagę, która pozwala zmierzyć się z pozorną potęgą natury... i tym samym odsłaniają nam ukrytą w umyśle naszą wyższość nad przyrodą.

...Widać stąd, że nieściśle się wyrażamy wzniosłym mieniąc jakikolwiek bądź przedmiot natury... co najwyżej rzec można, iż przedmiot ów przedstawiać może wielkość, którą odnaleźć można jedynie w umyśle, gdyż wzniosłość prawdziwa nie może być w żadnej spostrzegalnej formie zawarta i tkwi wyłącznie w pojęciach rozumu"...

Wobec przyrody, nieograniczonej w swej przestrzeni i mocy człowiek poznaje własną małość — i odnajduje równocześnie swoją wyższość: wznosi się nad niebo wygwiażdżone, nad morze szerokie i słone, nad górskie grzebienie, po których pełzną szare, postrzępione mgły. Człowiek niesie w sobie idee Boga, nieśmiertelności, sądu ostatecznego: w ich blasku gasną gwiazdy jak zdmuchnięte świece, zwijają się konstelacje jak źdźbła trawy podciętej płomieniem — szum morza ledwie uchwytny, grzebienie gór tak małe, że można je nakryć kościstą suchą dłonią. Ten przezwyciężony, pod nogi człowieka zepchnięty świat przypomina pejzaż, przed którym Szekspir postawił ślepca.

PUSTE POLE W OKOLICACH DOWRU:

Gloster. *A kiedyż wzgórza tego szczyt osiągnę?*
Edgar: *Wspinamy się nań wciąż. Czyż nie czujesz,*
jak ciężko iść nam?

Gloster: *Mnie grunt zda się równym.*
Edgar: *Okropnie stromo. Słuchaj! Słychać morze.*
Gloster: *Ja nic nie słyszę.*
Edgar: *Podejdź, panie! — tutaj*
jest właśnie szczyt. Nic nie mów! Jakże strasznie
zawrotnie rzucać okiem w taką głębię.
Gawrony, kawki, które w pół powietrznej drogi
skrzydłami biją, nie są większe
stąd niźli bąki. Tam — w połowie skały
ktoś, zbierający skalny chwast, zawisnął —
straszliwy zawód! — zda mi się nie większy
od własnej głowy. Na wybrzeżu morskim
rybacy stąd wydają się jak myszy,
a tamten smukły na kotwicy statek
w rozmiary zmalał własnej łodzi, łódź zaś
w pływaka, prawie już niewidocznego.
Szumiący przypływ, co na niezliczonych
bezpłodnych żwirach tłucze się, nie może
dojść rykiem tutaj... Dłużej już tam patrzeć
nie mogę, bo mi w głowie się zakręci
i mrok na oczy padnie — i polecę
wprost w przepaść.

Jeśli Kant znał „Króla Lira" musiał w ostatnich latach swego życia pochylać się nad nierzeczywistą przepaścią, którą ślepymi oczami oglądał Gloster

„nabądź gdzieś szklane oczy i jak czynią
spod ciemnej gwiazdy politycy, zdaj się
to widzieć, czego nie dostrzegasz".

Zagłębiony w fotelu na wprost okna miał przed sobą ruiny zamku Królewieckiego, topole i zblakłe niebo:

Ograniczony obraz przyrody zamknięty w prostokącie okna jak pejzaż w ramie. Jakże więc mógł rozszerzyć granice wyobraźni i wyzwolić w sobie wzniosłość idei rozumu? Na próżno męczył pamięć i ubogą wyobraźnię. Były bezradne. Pamięć tyle tylko mogła wyobraźni użyczyć, ile wchłonęła w godzinach poobiednich spacerów: pnie drzew z lipowej alei, zatarte kontury domów i twarze przechodniów. Przymykał szkliste oczy; wtedy pod powiekami rysowały się ramy okienne, kontury stołu, krzeseł i na tle dogasających spostrzeżeń, w tle jedwabnej firanki, jak w wodzie zielonej, przepływały plamy podobne do cieni ryb w morskiej głębi. Wynurzały się uparcie z pamięci sztychy, ilustracje i stronice przyrodniczych atlasów — schematyczne rysunki morskich tworów i geometryczne szkielety ryb przekształcały się oczom przymkniętym w skrzy-

żowanie ramy okiennej. I znów miał przed sobą skrawek firanki, ruiny zamku i zblakłe niebo. Wertował pamięć jak słownik i z form dobrze znanych jak z klocków usiłował odtworzyć w wyobraźni „zuchwałe, groźnie spiętrzone urwiska, wulkany rozpętane w całej swojej mocy niszczącej, bezgraniczny, wezbrany ocean"....

Niezmierzony ocean pamięci (absolute non comparative magnum) wyrzucał na brzeg świadomości szczątki przygasłych wspomnień — **zawsze te same.** Pod przymkniętymi powiekami rozrastały się błękitne i złote obręcze. W świetlistych kręgach jakby w pianie skąpane chwiały się gałęzie z lipowej alei, liście, dłonie i twarze. Płynęły mury królewieckich domów, dachówki powleczone sadzą, kominy w kłębach dymu i okna. Rozwiewał się zwolna dym i rozjaśniały wapnem powleczone ściany — w spękanym tynku szyby zdawały się przedłużać refleksy świateł i rysy w promienie ogromnej pajęczyny. Wyobrażenia, podobne do mgławicy, krążyły wokół ośrodka ciążenia: cienie skupiały się w jamy oczodołów, w zapadłe policzki i układały się w wąską linię ust. Z odległych brzegów, z „nie euklidesowej" przestrzeni wyłaniał się zarys oczu w sieci zmarszczek, sklepione czoło i zwiędłe wargi.

Jak muszlę przykładał do ucha wielkie tomy in-octo i quarto, aby z nich jak z muszli wysłuchać grzmiący przypływ dalekich wód, zatrzaskiwał okiennice pokoju sypialnego, aby uciec przed niebem; palcem na mapie wodził po górach nie większych od gąsienicy. Nosił w sobie ideę Boga — w jej blasku gasło niebo nad Królewcem. Nosił w sobie ideę nieśmiertelności i mógł nakryć dłonią ocean. Ale nie znał Boga jak nie znał nieba, nie znał nieśmiertelności jak nie znał morza i nie znał grozy sądu ostatecznego. Góry rozpełzały się na mapie i niebo gasło za oknem i morze „płynne z w i e r c i a d ł o obrzeżone niebem". Znał tylko postulaty moralności: Bóg był postulatem, nieśmiertelność była postulatem i postulatem był dramat sprawiedliwości w dolinie Józefata. Był sam, a „nilewiele jest w człowieku dobrego... homo homini non Deus sed diabolus". Więc jak Gloster pochylony nad przepaścią, której nie było,

Potężni wy bogowie!
Wyrzekam się w obliczu waszym świata,
Cierpliwie zrzucam z siebie niedolę,
Bo gdybym mógł ją dłużej nieść, a z waszą
nie popaść w spór, potężną, nieznoszącą
oporu wolą, to jestestwa mego
obrzydła spalna cząstka samaby się
spaliła.

Sam został ze śmiercią, która go osaczała: „życie jest dla mnie ciężarem, znużony jeśtem dźwiganiem i gdyby mnie anioł śmierci wezwał tej nocy, wznosząc ręce i z głębi serca niech Bogu będą dzięki — powiedziałbym. Nie jestem tchórzem i dość mam siły, żeby skończyć z sobą, ale byłoby to przeciwne moralności". Śmierć go osaczała. Anioł śmierci stał w drzwiach jak stary Lampe: „już czas". I czas toczył się nad Królewcem.

Czas toczył się nad Królewcem i budził go pianiem koguta z sąsiedztwa. Chciał odkupić koguta — sąsiad odmówił. „Ach, pan ma uszy zwyczajne — westchnął — ja mam słuch metafizyczny". W porannej mgle, w strugach deszczu, kogut łopotał czarnymi skrzydłami: już czas, już czas!

...o godzinie szóstej zagłębiony w fotelu rozpinał jeszcze na szybach gabinetu symetryczną sieć pojęć. W pajęczynie kategorii i form, jak w kuli szklanej odbite, wydłużały się w linie wież na zblakłym niebie i chwiały bezradnie obłoki. Ale kogut łopotał skrzydłami — już czas — i niepokoił go rozrost drzew za oknem. Smukłe pnie, jakby ogromne wskazówki słonecznego zegara rzucały cień na szyby gabinetu: już czas!

Ścięto więc topole, aby uratować zachwiane i na długoletnim nawyku oparte poczucie rzeczywistości filozofa. Ta egzekucja przyrody zgodna była z orzeczeniem rady miasta i z wolą Kanta, jako, że „człowiek rozmawia z przyrodą jak sędzia z podsądnym". Była w tym wyroku potrzeba uratowania całego systemu, który chciał, żeby kula stoczona przez Galileusza biegła po równi pochyłej z tą szybkością, jaką jej Galileusz wyznaczył. Była w tym geście słabość podobna do tej, która perskiemu despocie kazała chłostać morze po przegranej bitwie.

Zagłębiony w fotelu mógł znów patrzeć na ruiny zamku królewieckiego, na obłoki i blade niebo. Ale pajęczyna rozpięta na szybie nie łowiła już cieni i blasków — była pusta. Gdyby Lampe uchylił drzwi gabinetu, zastałby wszystko na miejscu: jedwabną firankę, biurko, profil na ścianie, portret Rousseau, wysokie oparcie fotelu i białe ręce na wygładzonej drewnianej poręczy. Już nie panował nad rzeczywistością. Za oknem rudziały pnie ściętych drzew i na tle żółtego o zachodzie nieba sterczało tylko kilka zardzewiałych liści bluszczu. Posrebrzone wrześniowym przymrozkiem liście były sztywne, jakby wycięte z blachy.

Na próżno usiłował sczepić ostatnie wiązanie pojęć. „Męki Tantala" zanotował 21 września 1798 roku i zniechęcony odsunął rękopis zaczętej pracy, w której chciał wytyczyć przejście od zasad metafizyki do nauk przyrodniczych. Na tle żółtego nieba zarysował się czarny profil, zawisł na skrzyżowaniu ramy okien-

nej. Głowa zapadła w ramiona, kościste łokcie i koronkowe manszety podobne były do wystrzępionych skrzydeł.

Tragedia Ikara — tłumaczył Max Scheler — w tym leży, że im bliżej był Ikar słońca, tym bardziej topniały woskowe skrzydła.

IV.

Edgar: *Więc twe inne zmysły*
wraz z klęską oczu słabną?
O, treść poważna z niedorzecznością zmieszana
Rozum tkwi w tym szale
jednak!

Zwolna odchodziła go pamięć i bielmo przesłoniło lewe oko. Na próżno pochylał się nad wygasłym źródłem pamięci — w nikłej zamulonej strudze trzepotały się strzępki wyobrażeń: czerwień murów, obłoki, ramy okienne i skrawek zielonej firanki. Pocieszał się (nie bez słuszności) wzmożoną sprawnością drugiego oka, ale szedł już niepewnie. Wpół odwrócony przezornie chronił prawe ramię jak złamane skrzydło. Podobny do rysunków egipskich sunął aleją lipową płaski jak własny cień.

Jesienny blask złocił zeschły profil. Po lewej ręce była ciemność, w błękitnych cieniach tonęła skroń i czerwieniły obwódki powiek przymkniętych nad zgasłym okiem. W kalekim spojrzeniu pole widzenia zwęziło się jak księżyc w pierwszej kwadrze: w wąskim sierpie światła czerniły się gałęzie i trzepotały żółte listki. Obojętny i osowiały mijał dobrze znajome drzewa i domy. W mieszczańskich ogródkach bluszcz wspinał się po ceglanych ścianach i w ciemnej zieleni, stłumione rozrostem bluszczu, krwawiły się schnące róże. Na grządkach dojrzewały dynie, dalie szamotały się w spalonej trawie wydzierając z ziemi pękate korzenie i słoneczniki przewieszały ciężkie głowy przez sztachety. W okrągłych tarczach odsłoniły się już kręgi dojrzałych ziaren i złoty kurz sypał się pomiędzy cienie sztachet, skrzyżowane pod nogami przechodnia. Na drżących nogach szedł po kracie z czerni i złota, znudzony i smutny. „Piękne to bardzo... i zieleń i kwiaty, ale zawsze to samo... to samo". W oczekiwaniu wielkiej przemiany zbrzydził sobie niezmienną kolej przyrody. To samo... zawsze to samo, powtórzył na wiosnę roku 1802, Bez żalu żegnał swój świat: „Dlaczegóż to wzbraniam się ustąpić miejsca nowemu światu, który nadchodzi i po co wlec wśród prywacji żywot słabowity i ponad wszelką miarę długi? Po cóż przykładem swym wprowadzić zamieszanie do wykresów śmiertelności... od siły woli uzależniać to, co dotąd zwało się losem?".

Zapisał tę myśl, jakby nie gęsie pióro trzymał w dłoni, ale rylec Marka Aureliusza. Bez żalu żegnał świat i zdawało się, że czekał tylko okazji aby ustąpić".

Zdarzyło się kiedyś na przechadzce, że upadł. Dwie damy, które mijał właśnie, pomogły mu wstać. Jakież może być niebezpieczeństwo przy upadku tak lekkiego ciała? — pocieszał żartobliwie stroskane panie i uprzejmie odsunął życzliwe ramiona. Z czerwoną różą w zeschłej dłoni podobny był do strawionego czasem posągu Arnobiusza, przed którym Condillac na próżno powiewał krwistą różą, aby obudzić życie w miedzianej czaszce. Wsparty na lasce zamyślił się głęboko, jakby miał powziąć ważną, ostateczną decyzję i po chwili gestem pełnym staroświeckiej elegancji wręczył różę jednej z dam. I tak rozstał się z przeszłością. Zostało tylko oczekiwanie.

Rok 1803 zastał go smutnym i znużonym: „...być jedną nogą t u t a j a drugą w wieczności, to tak, jakby się było aniołem z Koranu, którego jedna brew oddalona jest o 8.000 mil od drugiej"... skarżył się. W ciągu dnia drzemał na fotelu, a wieczorem gdy prowadzono go do łóżka: „ach, panowie — wzdychał — młodzi jesteście i silni. Widzicie moją nędzę... gdy dożyjecie moich lat, słabi będziecie jak ja... Mówi Biblia: życie ludzkie trwa lat siedemdziesiąt najwyżej, a i to, co w życiu najlepsze, jest tylko zmęczeniem i pracą". Noce miał niespokojne i nawiedzały go złe sny. Złe sny wylatywały z Homeryckiego piekła bramą z rogu, podobne do nietoperzy. W sypialni o wiecznie zamkniętych okiennicach powiewały błoniaste skrzydła i świeciły okrągłe rubinowe oczy. Budził się przerażony i znów zasypiał. W strudzonej wyobraźni — jak liście na wietrze — płynęły obrazy poplamione krwią, jakby stronice wydarte z „Króla Lira". Śmiał się o świcie, pokpiwał z nocnych widziadeł i zapisywał w dzienniczku: „Wystrzegać się złych snów". Niestety, wracały uporczywie wieczorem. W nocy osłabione hamulce psychiczne nie panowały nad wyobraźnią — za dnia zawodziła strudzona pamięć. Umiał co prawda recytować bezbłędnie, mechanicznie, tablice logarytmów Keplera, ale plątał się już w najprostszych rachunkach i brakło mu nieraz słów codziennego użytku. Przy obiedzie powtarzał w kółko te same anegdoty i tak zamiast ubawiać, zasmucał współbiesiadników obrazem umysłowego niedołęstwa. Na próżno, zawsze pedantyczny, spisywał na ćwiartkach papieru ucieszne dykteryjki o Lampem, Napoleonie i Fryderyku — notatki wymykały się z drżących dłoni, jąkał się, zamyślał i gubił wątek. Wreszcie — „macie ot, panowie, przed sobą bezsilnego starca" — mówił i zapadał w milczenie. Wyczerpana pamięć wyrzucała już tylko odpadki: strzępki ludowych melodii, zasłyszanych w dzieciństwie i resztki szkolnej łaciny. Ze szczególnym uporem wra-

cały pierwsze słowa bajki z uczniowskich wypisów: **Rusticus senex cum adpropinquantem mortem sentiret...** Nie pamiętał dalszego ciągu, więc recytował na wspak: sentiret, mortem, adpropinquantem, cum, senex. Potem kojarzył już bez sensu: forceps — krowa, rusticus — wąsy, nebulo — to Ty.

W miarę gasnącej pamięci rozluźniało się poczucie jedności psychicznej, zaćmiewała świadomość i czas biegł coraz szybciej. Eheu... fugaces... fugaces... Słowa uciekały i dni uciekały, że nadążyć już nie mógł w pogoni. Płynęły dni jak stronice wertowanej w pośpiechu książki, której koniec przeziera z daleka. Gdy filiżanka czarnej kawy rozjaśniała świadomość, zamyślał się nad bliskim rozwiązaniem zawikłanej akcji: co dalej? Nie wiedział, co sądzić o życiu przyszłym. „Nic, albo nic pewnego" — zwierzył się jednemu z przyjaciół. A że świadomość rozjaśniała się coraz rzadziej, coraz to częściej i natarczywiej domagał się kawy. Napierał się jak dziecko i prosił, składając ręce. Witał dymiący imbryk okrzykiem marynarzy Kolumba: „Ziemia! ziemia!" Zdawało mu się, że na czarnej powierzchni oceanu dostrzega zaraz z łodzi Charona i bielejący żagiel — znak nadziei. Pochylony nad filiżanką widział już odległe kontury drugiego brzegu.

Zdarzyło się, że zasnął w fotelu. Płomyk świecy zapalonej o wczesnym mroku rozwiewał się jeszcze w żółtym blasku, który płynął przez szyby i w brunatnych cieniach połyskiwała ciemnowiśniowa politura krzeseł. Zwolna mrok gęstniał w kątach gabinetu — w dogasającym świetle zimowego słońca ostrzej rysowało się nad lichtarzem złote koło. Blask świecy odbity od ram portretu Rousseau rozsypywał po ścianie świetlisty pył obrzeżając czarny profil.

Cień zachwiał się, przesłonił na chwilę światło — i zapłonął. Oto głowa opadła na piersi, pochyliła się nad stołem i płomyk świecy liznął bawełnianą szlafmycę. W nikłym płomyku, w swądzie spalonej bawełny płonął świat: płonęły drzewa, morza, góry. Pożar obejmował niebo gwiaździste i sczerniałe od dymu gwiazdy, jak ptaki krążące nad płonącym domem, opadały w ogień i noc. Ogień ogarniał gmach wzniesiony z takim trudem: Trzeszczały potężne wiązania pojęć — osmalone, żarem strawione więzie kategorii waliły się z hukiem — zapadały. W czerwieni i złocie, w burych skrętach dymu, opuszczał dom, samotny i wygnany jak Król Lir.

„Szalejcie wiatry, dmijcie, aż policzki
wam pękną! Dmijcie!
Wy płomienie z siarki
co ćmicie myśli, gońce gromów, które
dąb łupią w drzazgi, siwy włos mój spalcie!
Pryskaj płomieniu!

Ja was, żywioły, o dobroci brak nie winię,
jam wam królestwa nie dał nigdy —
oto stoję
przed wami wasz niewolnik, biedny i słaby
bezsilny starzec! Przecież pomocnikami
zwę was służalczymi, że łączycie wasze
w górze zaczęte ataki przeciw takiej starej
siwej jak moja, głowie".

*

...westchnął, twarz mu zbladła
i łez się zalał strumieniem
i pocałował zwierciadło
i cały stał się kamieniem"

(Dziady)

U schyłku życia zapisał w swym dzienniczku:

Dzień każdy ma swe troski,
A miesiąc dni trzydzieści.
Rachunek więc stąd prosty,
I rzec można pewnie
Że najszczęśliwszy miesiąc
To luty.

A luty miał dla Kanta już tylko dni dwanaście. Siódmego lutego — pisze Hasse — zaprosił nas po raz ostatni. Przyniesiono go do stołu, ale zaledwie przełknął łyżkę zupy prosił, aby go odniesiono z powrotem do łóżka. Był to już tylko szkielet i wymęczone ciało opadło na łóżko jak w grób. Jedenastego wieczorem oczy miał szkliste i twarz spokojną. „Spytałem go — opowiada Wasiański — czy mnie poznaje. Nie odpowiedział, lecz wydął wargi jak do pocałunku. Chwyciło mnie głębokie wzruszenie. Nie widziałem, aby kiedykolwiek ucałował którego z przyjaciół. Raz tylko, na krótko przed śmiercią, uściskał swoją siostrę i mnie, ale niebardzo zdając sobie sprawę z tego co robi. Patrzyłem na ruch jego warg jak na pożegnanie przyjaźni; był to ostatni znak świadomości. Nadchodziły oznaki bliskiej śmierci. Około pierwszej nad ranem przyszedł jakby do siebie i mógł zbliżyć usta do szklanki, a że sił już nie miał aby płyn w ustach utrzymać, zamknął je ręką i gdy przełknął, rzekł wyraźnie: **„es ist gut"**. Takie były jego ostatnie słowa. Członki były już zimne i tętno przerywane, o czwartej nad ranem tętno nie było już wyczuwalne ani w ręku, ani w nogach, ani w szyi. O dziesiątej twarz zmieniła się wyraźnie: oczy były osłupiałe i zgasłe, bladość śmiertel-

na odbarwiła twarz i wargi. Około jedenastej zbliżyła się chwila krytyczna. Siostra jego stała w nogach łóżka, siostrzeniec przy wezgłowiu, a ja klęczałem obok, usiłując dostrzec jeszcze iskrę życia w oczach. Oddech stawał się coraz słabszy, zaledwie powiew lekki znać było na wargach".

Minęła godzina jedenasta. Gdyby Wasiański zbliżył do ust Kanta otwartą kopertę zegarka aby złowić na niej ostatnie tchnienie filozofa, ujrzałby w niezmąconej oddechem powierzchni jakby w lustrze odbite, sklepione czoło, błękitne powieki, kościsty nos i zwiędłe wargi — twarz Emanuela Kanta.

OD AUTORA.

Założenia artystyczne niniejszego szkicu zawarte są w tytule: „Portret Kanta". **Portret** — założenia są więc natury malarskiej, a że żywot Kanta przysłowiowo był bezbarwny i monotonny, wyłoniły się nie małe trudności, skoro **ex definitione** trzeba było starannie unikać wszelkich poza malarskich elementów, takich jak analiza psychologiczna, interpretacja tekstu czy historyczny komentarz. **Ambicją tego szkicu była transpozycja pojęć na wyobrażenia.** Dlatego właśnie Essay poprzedzony jest obszernym wstępem, w którym mowa jest o malarstwie. Malarskie założenia zdeterminowały nie tylko formy ale i objętość szkicu, który z konieczności musiał być zwięzły, aby go można było, podobnie jak obraz, ogarnąć jednym spojrzeniem. Stąd również wynikły uporczywe nawroty kilku przewodnich motywów. Zadaniem tych repryz było skrócenie całości w pamięci czytelnika: utrzymanie w aktualnej świadomości motywów gasnących w czasie lektury. Dlatego też powraca w zakończeniu zdanie, które znalazło się na wstępie. Perseweracja tematów (okno, ruiny zamku, zielona firanka) miała również na celu uwypuklenie tragicznej monotonii żywota królewieckiego myśliciela. Te same ambicje malarskie kazały do przesady niemal operować grą świateł i cieniów. Ale jakże inaczej — chcąc się utrzymać w ramach założeń — p o k a z a ć zanik poczucia rzeczywistości, który dręczył filozofa? Dlatego właśnie drzewa za oknem porównane są do zacieków farby na wilgotnej jeszcze akwareli i Kant w lipowej alei podobny jest do „płaskich", dwumiarowych rysunków egipskich.

Skoro o zaniku poczucia rzeczywistości mowa, warto może dorzucić kilka wyjaśnień. Neuropatia? Zapewne, w wątłym łożysku astenicznej budowy filozofa rysują się skomplikowane linie stłumionej psychonerwicy, łatwo uchwytnej w maniakalnej obrzę-

dowości codziennego życia, w dziwactwach i niezłomnych nawykach. Psycholog z tomem klasycznego Janet'a w ręku z łatwością by odnalazł w biografii Kanta szereg cech, które składają się na zjawisko tzw. psychastenii i bez trudu mógłby sformułować kliniczne nazwy dla kantowskich „krytyk":

L'amour exagéré de l'honnêté — dla drugiej,
La perte de la fonction du réel — dla pierwszej,
Les émotions sublimes — dla trzeciej.

Mógłby nawet, idąc tropem Kaliklesa, dostrzec w kantowskim kulcie prawa wyraz słabości, która uchyla się od walki, aby uciec w cień miecza i wagi niewidomej bogini.

Zapewne... być może... ale tych właśnie dociekań chciałem uniknąć. I to nie tylko dlatego, że psychologiczna geneza dzieła nie wyznacza jego obiektywnej wartości; że filozoficzna i kulturalna wartość krytyk leży poza zasięgiem ciekawości psychologa — to jasne. Kierowała mną przede wszystkim potrzeba zachowania dystansu i **taktu** wobec jednego z największych myślicieli. Dlatego też w kulminacyjnych punktach, kiedy mowa jest o godzinach filozoficznych rozmyślań, odwołuję się do Szekspira. Za wszelką bowiem cenę starałem się uniknąć tej nieznośnej amikoszonerii, której nie mogą się wyrzec autorzy „psychologicznych biografii".

A zresztą jeśli Kant był neurotykiem, to był neurotykiem, który potrafił przezwyciężyć swoją słabość. Wbrew pozorom nie był może nawet „dziwakiem": „Dziwak — mawiał, uprzedzając jakby dociekliwość swoich biografów — małpuje tylko człowieka z charakterem". To, co w życiu jego ma cechy tak zwanego dziwactwa, to tylko „odpadki", to jakby „uboczny produkt" potężnej pracy wewnętrznej, której owocem są „krytyki". Bo Kant był przede wszystkim „człowiekiem z charakterem". Jakże się myli Janet kiedy pisze: „...quand on a vu beaucoup de scrupuleux, on arrive à se demander avec tristesse, si la spéculation philosophique n'est pas une maladie de l'esprit humain". — Kiedy się widziało wielu psychiatrów, którzy nie uszli losu swych pacjentów, można byłoby (idąc fałszywym tropem Janeta) zapytać się ze smutkiem, czy i psychiatra przypadkiem n'est pas une maladie de l'esprit humain... Podobnie można byłoby „zdyskwalifikować" i odkrycie Ameryki, jako że Kolumb był paranoikiem.

Nie mniej osłabione poczucie rzeczywistości, które jest niejako ośrodkiem malarskich ambicji niniejszego szkicu, zasługuje na komentarz. Ale że Kant był metafizykiem, sięgamy do metafizycznych uzasadnień. Jeśli dręczyło go osłabione poczucie rzeczywistości, to jak przystało na filozofa, cierpiał nad zanikiem świa-

domości z a s a d, na których wspiera się rzeczywistość. Kant nie był człowiekiem skłonnym do zwierzeń, ale w zwierzeniach innego myśliciela (Th. Jouffroy) odnajdujemy dzieje „filozoficznego" zaniku poczucia rzeczywistości, które — jak się zdaje — rozjaśnić mogą interesujący nas problem. Jouffroy, szlachetny myśliciel, który w historii filozofii zasłużył sobie na petitem zaledwie odmierzoną notatkę, obok mniej lub więcej oryginalnych rozważań zostawił nam kilka przejmujących stron, godnych pióra Descartes'a. Warto je tu zacytować:

„Nadszedł dzień, że z głębi tego spokojnego gmachu religii, który gościł mnie od dnia narodzin, w którego cieniu upłynęła moja pierwsza młodość — usłyszałem podmuch zwątpienia, szturmujący zewsząd do murów, wstrząsający nimi aż do fundamentów.

„Nie zapomnę nigdy grudniowego wieczoru, gdy rozdarta została zasłona skrywająca przede mną samym moje niedowiarstwo. Słyszę jeszcze moje kroki w tym wąskim i nagim pokoiku, gdzie przechadzałem się długo po zwykłej godzinie snu; widzę jeszcze nawpół przesłonięty chmurami księżyc, który od czasu do czasu rozświetlał zimną posadzkę. Mijały godziny nocne, a nie spostrzegałem tego. Śledziłem z niepokojem myśl, która przebijała kolejne złoża mojej świadomości, rozpraszała jedno po drugim złudzenia przesłaniające mi dotychczas samą jej głębię, ukazywała mi coraz jawniej wszystkie jej zakątki.

Napróżno chwytałem się ostatnich resztek wierzeń, jak rozbitek szczątków okrętu; daremnie przerażony nieznaną otchłanią, która mnie miała ogarnąć, wraz z nimi rzucałem się poraz ostatni ku memu dzieciństwu, rodzinie, krajowi, ku wszystkiemu, co było mi drogie i święte; nieubłagany prąd myśli okazywał się silniejszy; rodzice, krewni, wspomnienia, wierzenia — porzucić zmuszał mnie to wszystko; badanie postępowało, coraz bardziej uparte, coraz surowsze w miarę jak zbliżało się do celu i nie zatrzymało się, dopóki ten cel nie został osiągnięty. Wówczas poznałem, że w moim wnętrzu nie ostało się nic. Ta chwila była okropna, a kiedy nad ranem rzuciłem się wyczerpany na łóżko, wydało mi się, że gaśnie dotychczasowe moje życie, tak śmiejące się i pełne, a w głębi otwiera się inne, mroczne i bezludne, gdzie odtąd będę musiał żyć s a m, sam z moją nieubłaganą myślą, która mnie tam wygnała i którą byłem skłonny przeklinać. Następne dni po tym odkryciu były najsmutniejszymi dniami mego życia. Zbyt długo byłoby mówić, jakie porywy wstrząsały nimi. Choć inteligencja moja nie bez pewnej dumy spo-

glądała na swoje dzieło, dusza nie mogła przystosować się do stanu tak gwałtownego, usiłowała znów dobić do utraconych wybrzeży; odnajdywała w popiele swych wierzeń minionych iskry, które zdawały się chwilami na nowo rozniecać wiarę. Ale przekonania obalone przez rozum mogą być odbudowane napowrót również tylko przez rozum — i owe rozbłyski gasły szybko".

I dalej:

Były to całe dnie i całe noce rozmyślań w moim pokoju; było to tak wyłączne i wytrwałe skupienie uwagi na faktach wewnętrznych, w których szukałem rozstrzygnięcia pytań, że **traciłem wszelkie poczucie rzeczy zewnętrznych i kiedy wracałem do nich, by jeść i pić, zdawało mi się, że opuszczam świat rzeczywisty a przechodzę w świat złudzeń i cieniów".**

Związek, jaki we wspomnieniach Jouffroy zachodzi między utratą wiary a **odwróconym,** jeśli się tak można wyrazić, poczuciem rzeczywistości, tak jest oczywisty, że nie warto go było podkreślać rozstrzelonym drukiem.

Racjonalista Jachmann zapewnia, że Kant był prawdziwym „wielbicielem Boga" (ein Gottesverehrer). Inaczej go widział Borowski, który mówi o utraconej wierze młodych lat. Tyle o tym pisano. Rozważano często uczciwie, często ze złą wolą treść jego pism i zestawiano wypowiedzi przyjaciół, ale jeśli się rozpatrzy styl Kanta, to nie sposób odmówić słuszności **literackiej** ekspertyzie Heinego. „Wystarczy — pisze Heine — usłyszeć sposobem Kanta prowadzone rozważania o istnieniu Boga, aby się doznało szczególnego uczucia, jakiego doświadczyłem kiedyś w Londynie, w New Beddlam, kiedym dostrzegł, że opuścił mnie mój przewodnik i że jestem sam w gromadzie szaleńców... Czy podobało mu się przeżuwając dowody egzystencji Bożej pokazać, jak smutno jest nie wiedzieć o Bogu? Podobny był jednemu z mych przyjaciół z Getyngi, który po sumiennym rozbiciu wszystkich lamp w ciemnej ulicy Grohud, rozprawiał długo o użyteczności światła, aby naocznie uzasadnić naszą bezradność.

Kto wie czy w zwierzeniach Jouffroy nie odnajdujemy zarysów zamilczanego przez Kanta dramatu? Może w wiecznie przysłoniętych oknach sypialnego pokoju szczęknęły okiennice targnięte „wiatrem zwątpienia", który wydymając żagiel zielonej firanki unosił wielkiego samotnika na ciemne rozlewiska, nieobrzeżone nawet lądem. Przeraźliwa samotność! Raz Boga niet, tak kakojże ja i generał — obruszył się nie bez racji jeden z bohaterów Dostojewskiego.

Z zagadnieniami osłabionego poczucia rzeczywistości wiąże się drugi naczelny problem szkicu: **problem** władzy.

Więc jeszcze kilka słów: Kant zorganizował życie swoje tak, aby w najmniejszym stopniu stykać się z rzeczywistością, aby móc kierować tempem swego życia, jak Galileusz, który wyznaczył szybkość kuli stoczonej po równi pochyłej. Starał się unikać wszelkich kolizji z rzeczywistością, aby nie zburzyć kunsztownej struktury życia i systemu. Chciał nadać swemu życiu ten sam ład, który narzucił „bezpańskiemu" światu: mgle, wiatrom, drzewom i chmurom. Zapewne, Kant wiedział, że nie jest panem deszczu i wiatru, który targał wiecznie zamkniętymi okiennicami sypialni i wiedział, że nie kieruje obrotami nieba nad Królewcem. Zapewne, ale — tym razem, psychologicznie rzecz ujmując (podkreślam: psychologicznie) skoro sprowadził kształt i rozwój świata do wielorakich form podmiotu, to w głębi duszy, podświadomie, nie mógł nie cierpieć nad nieprzewidzianym — w potocznym życiowym sensie — układem zjawisk. Dlatego uschematyzował i ułożył tryb codziennego życia tak, aby żaden nieprzewidziany wypadek nie zburzył z góry ułożonej kolejności zdarzeń. Dlatego niepokoił go rozrost drzew za oknem i dlatego dręczony nocnymi koszmarami zanotował: **wystrzegać się złych snów.** „Wystrzegać się złych snów — to tak, jakby się powiedziało topoli: „uschnij", a chmurze „rozpłyń się". Trzeba być zupełnie pozbawionym psychologicznego wyczucia, aby w tej „ku pamięci" zapisanej notatce nie dostrzec żądzy władzy, która chciałaby regulować obroty ciał niebieskich i wykreślać loty jaskółkom. I dlatego życie Kanta było prawdziwym dramatem: za dnia nie panował nad światem zewnętrznym — w nocy nie był panem własnych wyobrażeń. W chaosie rozprzężonych wyobrażeń był sam i samotny widział za oknem niepojęte cienie — powiewające ramiona drzew.

Inna rzecz przyjąć kantyzm w zakresie pojęć, inna rzecz uczuciowo zżyć się z kantyzmem. Inaczej współżyjemy z Kantem przy lekturze „krytyki władzy sądzenia", inaczej na spacerze, kiedy nie myślimy o kategoriach, ale o zielonych stokach wzgórz i połyskujących skrętach Izery. Nieuchwytnie zabarwiająca tło uczuciowa świadomość tego, że nadajemy oto drzewom zasadę ich egzystencji i że jesteśmy prawodawcami świata, odbitego w skrętach rzeki, daje tę szczególną radość, której w Molierowskiej karykaturze doświadczył pan Jourdain, gdy dowiedział się, że włada prozą. Nie bez głębokiej racji Freud, mówiąc o podświadomości, odwołuje się do kantowskiej „rzeczy samej w sobie".

Człowiek, twórca rzeczywistości zjawiskowej, z reguły odnajduje w sobie — podobnie jak Schopenhauer — tajemniczą **Ding an sich,** a leżąca pod nogami dolina Izery, połyskujące skręty

rzeki, obłoki i góry — to świat nie tylko zorganizowany lecz i stworzony przez człowieka.

I dlatego tak trudno uwolnić się od pokus kantyzmu, jeśli się już raz spojrzało na świat oczyma Kanta a nie Świętego Franciszka. Na stronicach „Krytyki" krążą znaki zodiaku, krążą blaski i cienie; drzewa rosną, obłoki płyną i wody — poza ekranem schną łożyska rzek i próchnieją drzewa: rzeczywistość skazana jest na śmierć. A on zagłębiony w fotelu patrzy na ruiny zamku królewieckiego, na smukłe topole, na bezładne obłoki: wie, że gasną światła, że rozsypują się ruiny królewieckiego zamku i schną topole — wie, że zostały tylko jego dłonie pomnożone przez dłonie tych, którzy przewracają stronice „Krytyki czystego rozumu". Suche starcze dłonie zasłaniają świat zieloną jedwabną firanką, zawieszoną nad oknem skromnego gabinetu.

Bouquéron, 15. XII. 1941 r.

LIST PASTERSKI KARD. SUHARD'A

ROZKWIT CZY ZMIERZCH KOŚCIOŁA?

Słowa powyższe stanowią tytuł listu pasterskiego prymasa Francji kardynała Suhard. Jest to jeden z tych szczególnych listów pasterskich, które w dziejach Kościoła stanowią wydarzenie o przełomowym znaczeniu. List ten precyzuje stanowisko katolicyzmu wobec zagadnień kryzysu ustrojowego i kryzysu cywilizacji, jest też aktem śmiało i szczerze przeprowadzonego wewnętrznego rachunku ideowego.

Przez sięgnięcie do najgłębszych, często zapoznawanych, fundamentalnych zasad myśli katolickiej i przypomnienie odległych perspektyw dziejowych Kościoła, swojemu listowi pasterskiemu nadał kardynał Suhard zupełnie wyjątkowe znaczenie. Podnosi to jeszcze ten fakt, że list ukazuje się we Francji w okresie niezwykle wielkiego fermentu ideowego i w czasie daleko idących rozbieżności pomiędzy katolikami francuskimi. List ten jest wytyczeniem kierunku na rozstajnych drogach wielkiego kryzysu historycznego. Pojęcie „sensus catholicus", którego wyrazista treść zaczynała się zacierać w chaosie dyskusyjnych sprzeczności, odzyskuje tu pełną swoją przejrzystość i siłę.

Wytyczona zostaje droga w przyszłość i wyjaśnione niezwykle ważne zagadnienie metod działania. Dla katolicyzmu polskiego list ten, z wielu względów, jest dokumentem historycznym o pierwszorzędnym znaczeniu, gdy chodzi o zagadnienie czystości doktryny i śmiałości myśli, a zarazem o sprawę nowoczesnych metod działania. Jest on zarazem świadectwem głębokiej ufności i pewności triumfu, nie mającej jednak nic z uproszczeń powierzchownego optymizmu. W słowach kardynała Suhard uderza niezachwiana pewność triumfu prawdy, jakkolwiek autor bierze w rachubę słabość i ułomność natury ludzkiej i przewiduje okresy ciężkich prób.

Chodziło nam o to, aby ten wiekopomny list udostępnić czytelnikom, w formie możliwie najpełniejszej. Dlatego, zamiast podawać streszczenie całości, wolimy przytoczyć część jego w brzmieniu dosłownym z minimalnymi skróceniami. Przytaczamy w całości rozdział III — zdaniem naszym

najważniejszy — bo precyzujący postawę katolicką wobec kryzysu cywilizacji i określający metody działania. Opuszczamy natomiast rozdział I i II jako wprowadzające. Rozdział I daje zobrazowanie przeżywanego obecnie kryzysu we wszystkich dziedzinach. Rozdział II jest krótkim wykładem zasadniczych założeń teologii katolickiej, zwłaszcza zaś nauki o „Corpus Misticum Christi". Ze względu na to, że jest to streszczenie sławnej encykliki Piusa XII o Ciele Mistycznym, opuszczenie tego rozdziału wydawało się nam mniej istotne.

Do omówienia zasad listu prymasa Francji powrócimy w dalszych numerach.

III.

§ 1. WARUNKI ROZKWITU

Tymczasem dalecy jesteśmy od pokusy złudzeń. Chodzi o siew, a nie o żniwo. Wzrost Kościoła będzie dziełem Boga, ale nie bez naszego udziału. Bo Bóg w swej wszechmocy raczył powierzyć nam troskę uczestniczenia dzięki Jego łasce w tym dziele — jako wykonawcom. Lecz jakie postawił warunki?

Działaniem naszym kierować ma to, czego teologia i historia uczą nas o Kościele.

I. Możliwości, które wykluczyć należy.

Działanie to winno opierać się o bosko-ludzką naturę Kościoła. W ten sposób uniknęłoby dwóch fałszywych dróg, którymi idąc jednostronnie i posuwając się do skrajności, dojść można jedynie do błędu. Te dwa sprzeczne rozwiązania mają punkt wspólny — jak to zaraz stwierdzimy — oba kaleczą pełną koncepcję Kościoła, wykluczając jeden z jego dwu elementów.

„MODERNIZM"

Pierwszą grupę błędów stanowi modernizm. Posiada on swoją historię. Oto pół wieku temu pewien odłam katolików, niedostatecznie świadomych nadprzyrodzonej wartości wiary — wobec zaburzenia równowagi spowodowanego przez podboje myśli współczesnej, — pokusił się o rozwiązanie, które było równoważne z odstępstwem od czystości doktryny: chodzi przecież jedynie o to — myśleli oni — by to rozwiązanie nie było sprzeczne z wymaganiami świata. Jeśli więc zachodzi konieczność uzgodnienia dogmatu z rozumem, lub etyki z wiedzą — trzeba przystać nawet na kompromis. Wszystko podlega prawu ewolucji w świecie. I Kościołowi

także nie wolno wyłamywać się spod tego prawa. Niech więc śmiało mu się poddaje. Zyska tylko na tym: bo to, o co chodzi, to nie litera lecz duch; nie dziedzictwo, lecz życie i „postęp". Bo „być" to znaczy „stawać się". Jeśli Kościół chce żyć, niech przystosowuje swój dogmat, swój kult i naukę do form teraźniejszości.

Ale Kościół nie zgodził się na to. Zdecydowanie potępiając to odchylenie Kościół uratował się przed naturalizmem, który pozbawiając go nadprzyrodzoności, pozbawiłby go zarazem jego historycznej racji bytu.

Modernizm dostrzegał tylko „ludzkie" oblicze Kościoła, zapoznając jego boską naturę. Oglądał go tylko od strony „zjawiskowej". Uległ temu, co w sposób ślepy i nieunikniony czyha do dni dzisiejszych na wszystkich, którzy choćby nieświadomie poddają się wpływowi naturalizmu.

Czyż to jest droga, poprzez którą Kościół odnajdzie swe miejsce w świecie? Oczywiście, że nie. Nie wolno myśli katolickiej zrywać z tym co tradycyjne, nie wolno bez reszty hołdować zasadzie, że słuszne jest tylko to, co nowe. Przede wszystkim dlatego, że progressyzm radykalny jest naiwny — z punktu widzenia rozumu i doświadczenia, a zarazem sprzeczny w swych pojęciach. Cóż to za „modernizm", który w imię nieograniczonego postępu uświęca jeden ze swych przemijających momentów? To „fikcyzm"! Czyniąc z tego co „aktualne" — absolutną wartość i normę działania, progresiści „zamrażają" stawanie się w jednej z jego nietrwałych struktur. To co oni nazywają „dzisiejszym", ktoś inny jutro nazwie „wczorajszym", przekreślając tym samym sens tej nazwy. Na tym polega impas pragmatyzmu, i krótkowzroczność amerykanizmu. I oto widać, jak słusznie Kościół przeciwstawia wszystkim tym ustępstwom i kompromisom, których domaga się ten „świat przemijający" — swoją nieustępliwość, — która nie jest ani jego „postawą", ani roztropnym refleksem dalekowzroczności, lecz prostym rezultatem dogmatu i niczym nie zakłóconym promieniowaniem jego istoty. Zacytujmy piękne zdanie św. Wincentego de Lérins: „Strzeż depozytu wiary". Ale co to jest ten depozyt? „To to, co zostało ci powierzone, a nie wymyślone przez ciebie, co otrzymałeś, a nie wynalazłeś. Bo nie jest to sprawą inwencji ludzkiej, lecz sprawą doktryny; nie sprawą prywatnego użytku, lecz publicznej tradycji... Nie trzeba, byś był jej autorem, lecz stróżem tylko... Zachowuj więc nietkniętym i bez skazy swój dar wiary katolickiej. Strzeż tego, co zostało ci powierzone, by z kolei móc przekazywać dalej. Jeśli otrzymałeś złoto, oddaj złoto, nie wymieniaj bezwstydnie złota na ołów... Ucz prawdy, której się sam nauczył; głoś ją w sposób nowy, nie głosząc jednak nowości". (Św. Wincenty de Lérins — „Commonitorium").

W praktyce postawa chrześcijanina zwrócona ku światu nie może być więc zdradą nigdy i za żadną cenę. „Nie po to się jest chrześcijaninem

by być giętkim, chwiejnym i gotowym na wszelkie kompromisy, skłonnym do wszelkich słabości... by dać się unosić podmuchowi każdej doktryny". Chrześcijanin posiada swoją własną linię prawdy i lojalności; wobec błędu, wobec zła odpowiada zawsze: nie... Nie zapominajmy, że świat choć tak możny, trzymany jest w szachu wobec niezłomności sumienia". (List past. Mgr. Blanchet).

„INTEGRYZM"

Ale, z drugiej strony niezmienność i pozaczasowość nie jest pełnym aspektem Kościoła. Bo o ile Kościół jest niezależny w stosunku do świata, dzięki całej przepaści nadprzyrodzoności, i o ile w tym sensie nie jest „ze świata", o tyle jest on „w świecie", jest jego częścią poprzez wszystko to, co widzialne i ludzkie. To proste przypomnienie uwydatnia różnicę między działaniem Kościoła, a tym działaniem, do którego chce je zredukować integryzm. Integryzm pojawił się pod różnymi postaciami: wszystkie, jak dotychczas, budują na jednostronnym ujęciu pełnej realności Kościoła. Stąd konieczność uświadomienia prawdziwych chrześcijan o trzech głównych rodzajach błędu polegającego na fałszywej perspektywie. Wiele pomyłek dałoby się wtedy uniknąć.

INTEGRYZM DOKTRYNALNY

Przede wszystkim nie należy mieszać nietykalności doktryny z zachowaniem jej formy przemijającej. Zapewne, — i to trzeba stwierdzić silniej niż kiedykolwiek — depozyt Objawienia jest skarbem istotnym Kościoła i nie można go tego skarbu pozbawić nie dopuszczając się zbrodni i świętokradztwa. Bezwątpienia trzeba strzec gorliwie określonych przez niego formuł dogmatycznych. Ale czyż trzeba identyfikować Objawienie z systemami szkół teologicznych? Jeśli tak jest, jak wyjaśnić postawę św. Tomasza z Akwinu, zrywającego kategorycznie z platońskim augustynizmem, po to, by przyjąć arystotelizm? „Rozróżnienie realne", podbudowujące jego koncepcję, mógł św. Tomasz łatwo usprawiedliwić tradycyjnym precedensem. Precedensem tym byłyby dwie równoległe interpretacje identycznych prawd doktrynalnych, wyznawane z jednej strony przez Ojców Greckich, a z drugiej przez Łacińskich.

Czy mamy przez to rozumieć, że Kościołowi nie wolno przekładać jakiejś syntezy nad inną? Oczywiście, wolno. Dla względów bezpieczeństwa moralnego i doktrynalnego, może, głosem papieży — jako jedynego autorytetu — nakłaniać swych wiernych do wyznawania tego lub innego systemu. Oto dlaczego tyle razy zalecał tomizm, mając na względzie wartość jego metod i wypróbowaną niezłomność jego tez. Czyniąc z doktryny i za-

sad Doktora Anielskiego swą naukę oficjalną, Kościół jasno wyraził swe przekonanie o wysokości ceny „wspaniałego gmachu, wybudowanego przez św. Tomasza z elementów zgromadzonych i zebranych poprzez wszystkie czasy, których dostarczyli mu myśliciele wszelkich epok. Czy z tego może wynika, że św. Tomasz wypowiedział wszystko, co dało się powiedzieć, że myśl jego całkowicie wyczerpała depozyt Objawienia i dorównała mu? Czy więc po nim nie trzeba już dalej myśleć? Nic podobnego. Znane jest powiedzenie Lacordaire'a: „Św. Tomasz jest latarnią a nie granicą". Światło jego nauki przyświeca ustawicznie postępującym naprzód dociekaniom nad dwoma źródłami wiary: Pismem św. i Tradycją. O nich to św. Ireneusz mówi: „nauka, którą otrzymaliśmy od Kościoła, to drogocenny depozyt, zamknięty we wspaniałym naczyniu. Duch odradza go użyczając swej młodości naczyniu, które go zawiera". Ludzie tworzący naukę, pisze Pius XII, powinni się wypowiadać słowem i pismem w ten sposób, by ludzie naszej epoki mogli ich rozumieć i słuchać..."

Tradycja jest czymś innym niż mechaniczne przekazywanie rzeczy skostniałych. To żywy kontakt i wybiegająca wprzód manifestacja pełnej prawdy, pod kontrolą nieomylnego Magisterium. Każdy wiek odkrywa jej nowe aspekty. Tu również św. Wincenty de Lérins wprowadza trafną precyzję. Uprzedza zarzut: „może — powie ktoś — religia nie jest zdolna do żadnego postępu w łonie Kościoła Chrystusowego? Ależ tak, i to do olbrzymiego. Któż byłby do tego stopnia nieprzyjacielem ludzkości i wrogiem Boga, by zechciał temu zaprzeczyć? Jedno zastrzeżenie jest jednak konieczne: to mianowicie, że chodzi naprawdę o postęp wiary, a nie o jej zmianę. Bo postęp polega na tym, że pewna istota ulega rozwojowi pozostając sobą, podczas gdy przy zmianie rzecz staje się czymś innym. Trzeba, by inteligencja, wiedza, mądrość... każdego człowieka, jak też i całego Kościoła wzrastały i rozwijały się intensywnie poprzez lata i wieki, zawsze jednak zgodnie ze swą szczególną naturą, w tej samej treści doktrynalnej, w tym samym sensie i myśli („Commonitorium").

Podobna uwaga nasuwa się w związku z nauką i działalnością Kościoła, dotyczącą porządku moralnego i instytucji. Czy rzeczywiście należy utożsamiać Tradycję — która jest życiem — z rutyną, — która jest śmiercią? „Prawo", które jest czymś dokonanym — z jego zastosowaniem, które się dopiero dokonuje? Aby salwować to „życie", modernizm poświęcał formy; aby ratować formy, integryzm poświęcał „życie". „Dziś niemożliwa jest — piszę Pius X — restytucja w tej samej postaci wszelkich tych instytucji, które w wiekach ubiegłych mogły być użyteczne i jedynie skutecznie działające: zbyt liczne bowiem i zbyt radykalne dokonały się zmiany, jakie bieg czasu wniósł w społeczeństwo, w życie publiczne, zbyt

liczne narosły potrzeby, których zmieniające się okoliczności nie przestają podsycać. Ale Kościół w swej długowiecznej historii zawsze i przy każdej okazji jasno przejawiał swą przedziwną moc przystosowywania się do różnorodnych warunków społeczeństwa świeckiego: nie tracąc przy tym nic z pełni i niezmienności wiary i etyki, zachowując zawsze swe nietykalne prawa; akomoduje się łatwo we wszystkim, co przypadkowe i niekonieczne, dostosowuje do kolei czasu i do nowych wymagań społeczeństwa.

Skrajny tradycjonalizm zapoznaje jeden moment problemu i z tej przyczyny dochodzi do tej samej sprzeczności co modernizm: bo modernizm za normę uznaje wartość tego co dzisiejsze; tradycjonalizm natomiast „wczoraj" podnosi do godności ideału teraźniejszości. Tych błędów winni się katolicy strzec z dwojakiej przyczyny: najpierw dlatego, że taka negatywna postawa nieufności w stosunku do dopuszczalnych zmian hamuje postęp Kościoła, opóźnia możliwość przenikania jego nauki do świata i ryzykuje dostarczenie pretekstu do bezczynności przeważnej części wiernych; przede wszystkim jednak dlatego, że taka podejrzliwość, jeśliby się miała stać czymś chronicznym, nie byłaby chrześcijańską; do braku miłości intelektualnej dodałaby niebezpieczeństwo wyrokowania w sprawach, w których wyrokować nam nie wolno Bo czyż uprzedzanie hierarchii w jej ocenach, a tym bardziej krytykowanie jej za inicjatywy, poparte jej autorytetem i apelowanie od „papieża do soboru" nie stanowi odwrócenia kompetencji? A to byłoby co najmniej nie w porządku.

Zapewne nie do takiej obronnej amputacji wzywa Kościół swych wiernych. Nieustępliwie wymagający we wszelkich sprawach dotyczących ortodoksji, gotowy na wszelkie ofiary, gdy chodzi o to, co pochodzi od Boga i od Tradycji Apostolskiej. Kościół nie zapomina o tym, co ożywia go od wewnątrz: „Ducha nie gaście, — mówi św. Paweł; a wszystkiego doświadczajcie; co dobre jest, dzierżcie".

INTEGRYZM „TAKTYCZNY"

Ale świat nie jest dobry — powie ktoś. To królestwo grzechu i błędu; to sfera panowania szatana. Są więc tylko dwie postawy możliwe — i przez Chrystusa zalecane: ucieczka przed światem, lub walka z nim.

Zwalczać świat, wypowiadając wojnę przeciwnikom Chrystusowym, nie pozostawać bez odpowiedzi wobec ich ataków, a nawet podejmować ofensywę: oto jedyna droga dla Kościoła, którą iść winien naprzeciw złu. Ustawiczna rezygnacja i ustępstwo w obliczu oszczerstw i krzywd to zapominanie o „gniewie" Chrystusa wobec faryzeuszów. Trzeba zwyciężyć świat własną bronią, zamiast nadaremnie współpracować z nim na swoją zgubę.

Tu Kościół przypomina nam swoją tajemnicę. Prawda, że jest „związany na wieczność", przymierzem, które nie jest z tego świata; prawda, że Kościół to „Jeruzalem bez skazy", i że nie paktuje z Samarią. Ale nie jego boskość jest przyczyną, dla której przeciwstawia się światu. Jego nadprzyrodzoność przekracza doczesny porządek. I nie dlatego, że stanowi lud wybrany, miałby sztywnieć i przeciwstawiać się tym, którzy błądzą, jeszcze „zdala od owczarni" „w ciemnościach i mrokach śmierci". Kościół nie jest partią, a chrześcijanie — członkami partii. Kościół nie zyskałby świata przeciwstawiając jeden blok innemu blokowi. Zapewne, każdy błąd domaga się odparcia, każda krzywda — naprawy. Istnieją takie przekroczenia naturalnych praw Bożych i etycznych, przeciw którym Kościół energicznie występował i zawsze będzie występował. Triumfującej sile przeciwstawić umie oburzony protest sumienia — a gdy trzeba, aż do przelewu krwi. Kościół nigdy nie ustępuje tam, gdzie chodzi o zasady. Nigdy nie rozstaje się ze swą nieugiętą bezkompromisowością. Ale czy w zakresie metod wziąłby na swój rachunek — sposób postępowania swych przeciwników? Czy nie chcąc układów z wyznawcami błędów posuwa się aż do autorytatywnego narzucenia im swej prawdy i wiary? Czyż właśnie historia nie wykazuje, że metody przymusowego rekrutowania i „szoku" psychologicznego, zapożyczone od „brachium seculare" i od propagandy, będącej dziełem ludzkich rąk, okazują się zarówno bezskuteczne jak i nie szanujące wolności ewangelicznej? Jasne jest, gdzie prowadzi zapoznanie „wcielonego" aspektu Kościoła i jego życiowego zakorzenienia w czas: prowadzi do błędu, którego właśnie chciałoby się uniknąć. Wyrzekając się świata, zwalcza się go; ale by go zwalczyć, porywa się za własną jego broń. Nadmiar rodzi swoje przeciwieństwo; a negacja świata prowadzi w końcu do wszelkich wypaczeń „chrystianizmu taktycznego".

INTEGRYZM „MORALNY"

Błąd ten wyznaje jeszcze inna grupa chrześcijan. Członków tej grupy ze względu na to, że podkreślają bezużyteczność i szkodliwość świata — nazwać by można kwietystami i jansenistami. Życie doczesne nie wiele znaczy — powiadają oni — wobec spraw królestwa wiecznego. A więc, po co Kościół ma się interesować światem? Działanie nie jest potrzebne, Bóg troszczy się o wieczność swego Kościoła. Struktury i ujęcia muszą ustąpić miejsca ufności w Bogu i modlitwie: nadprzyrodzoność może się obejść doskonale bez środków naturalnych. Tak samo i Kościół.

I nie tylko może się Kościół bez nich obejść, jest do tego zobowiązany — twierdzą zwolennicy tego „zerwania" — w imię nadprzyrodzoności. Świat ten jest zły. Niedostępny łasce, jest także oporny względem Ko-

ścioła. Rozwój Kościoła nie może iść drogą „immanencji", a więc poprzez wcielanie się w cywilizacje przemijające. „Dialektyka" techniki i historii nie dopuszcza „rewolucji". To system zamknięty. Świat i chrystianizm — to dwa odrębne plany, dla których nie ma pojednania, jest tylko rozdarcie. Zadanie wierzących polega nie na oddziaływaniu na zdarzenia, ale po prostu na stawaniu się w życiu prywatnym — prawdziwymi uczniami Chrystusowymi. Chrześcijanin, którego oczekuje Kościół, to nie „chrześcijanin konstantyński", ale „chrześcijanin Objawienia i Paruzji".

Czy trzeba mówić jeszcze — pomijając już zastrzeżenia, które narzucają się odnośnie tej koncepcji świata i łaski — o założeniu, na którym się opiera? Od Kościoła przyjęła ona tylko nadprzyrodzoność, kosztem jednak aktualności czasowej. To zaniedbanie udziela tym trzem formom integryzmu wspólnego im wszystkim miana „irrealizmu". To samowolne okaleczenie domaga się — tak zresztą jak i równoległy mu błąd: modernizm, jak najdalej idącego uzupełnienia i uzgodnienia z prawdą.

SYNTEZA KATOLICKA

Zachodzi konieczność sprecyzowania. Zadanie, które staje dziś przed Kościołem, jest zbyt doniosłe, aby mógł się on zadowolnić rozwiązaniem lokalnym i tymczasowym. Potrzeba wielkiej syntezy, która byłaby zdolna dać światu chrześcijańskiemu podwójne rozwiązanie, przez społeczeństwa ludzkie oczekiwane: akcję po ziemsku skuteczną i doktrynę w pełni katolicką. Teologia i historia Kościoła pomogą w realizowaniu tej twórczej doktryny. W liście naszym chodzi nam o wytyczenie zasadniczej drogi i podtrzymanie akcji naszych wiernych.

„SUMMA"

Dzieło pełne wymaga szerokiej perspektywy i nie może być sprawą indywidualną. Nadeszła godzina, gdy opracowanie nowej wielkiej „chrześcijańskiej summy" świata staje się największą przysługą, jaką można Kościołowi wyświadczyć. Największym błędem chrześcijan XX wieku — któryby nigdy nie został wybaczony przez przyszłe pokolenia — byłoby pozostawienie świata samemu sobie i dopuszczenie do rozwoju wydarzeń i do syntezy bez udziału chrześcijaństwa i bez Boga, a nawet przeciw Niemu, a ograniczenie swego apostolstwa wyłącznie do problemu zasad i metod. Zaszczytną zasługą naszego pokolenia byłoby rozpoczęcie wielkiego dzieła, które następne pokolenia doprowadzą do szczęśliwego końca — chodzi o humanizm na miarę człowieka, a wedle wymagań i planów bożych. Oto, pod tym warunkiem i tylko pod tym warunkiem może wejść Kościół

w okres rozkwitu, stając się w najbliższej przyszłości tym, czym był w średniowieczu dla świata zachodniego: centrem duchowym świata. Cywilizacja pogańska i antychrześcijańska, która się za dni naszych tak bardzo rozszerza, winna ustąpić miejsca „kulturze sakralnej" (Culture Sacrée) chrześcijańskiej transfiguracji życia.

Zbyteczne jest dodawać, że zadanie to jest przede wszystkim obowiązkiem myślicieli i intelektualistów, tak samo jak było nim kiedyś za czasów wielkich doktorów kościoła. Obowiązkiem ich jest ofiarne poświęcenie wszystkich sił dla stworzenia zarysów społeczeństwa chrześcijańskiego, gdzie ponad wszystkim górować będzie szukanie „Królestwa Bożego..."

Na rozdrożu, na którym się znajdujemy, apostolstwem pierwszym jest apostolstwo myśli. Kościół przeżywa moment zwrotny, w którym wszystko można wygrać i wszystko stracić, w zależności od tego, jakie rozwiązania potrafi się ludzkości zaofiarować. Ta wizja świata chrześcijańskiego winna być wytyczona przez dwie zasadnicze linie orientacyjne, które u swego kresu zlewają się w jedną i które streszczają w sobie cały sens Kościoła, są to: idea Ciała Mistycznego i idea Chrystusa Króla.

DUCHOWOŚĆ „KATOLICKA" (SPIRITUALITÉ „CATHOLIQUE")

Oparta na idei Ciała Mistycznego będzie to przede wszystkim duchowość katolicka. Dla wypracowania jej konieczny jest apel do wszystkich: uczonych, filozofów, socjologów wszystkich krajów, którzy dostarczą teologom owoce swych badań doświadczalnych. Będzie to myśl uniwersalna, uwzględniająca warunki kultury i zagadnienia całej ludzkości. Zwracać się będzie do całej ludzkości bez partykularyzmu ale i bez niwelowania odrębności. Będzie ona zmierzała nieustannie do realizowania idei Ciała Mistycznego, przez włączanie coraz nowych członów i zespalanie ich w jedności życia bożego. Myśl wedle potrzeb świata.

Z natury rzeczy będzie ona szeroką, pociągającą, otwartą dla wartości bardzo różnorodnych, i tych także, gdzie błąd nierzadko miesza się z prawdą. Zadanie trudne — trzeba będzie przede wszystkim zwalczyć tendencje obecnie niezmiernie rozpowszechnione i niezmiernie szkodliwe, jak: wyłączna troska o zysk i przyjemność, kult siły, podatność na propagandę, szerzącą nienawiść itp. Ale równocześnie nadać trzeba będzie perspektywę religijną wartościom czysto ludzkim, lecz autentycznym i dobrym jak: rozwój organizacji społecznych, tendencje do odnowienia i zreformowania świata przy pomocy koncepcji intelektualnych, przez postęp techniki, rozwój sztuki, rozwój coraz bardziej postępujący poczucia solidarności ogólnoludzkiej itp.

Rozróżnienie to dokonywać się winno wedle zasad dwojakich: rozrost Ciała Mistycznego oraz przestrzeganie katolickiego charakteru doktryny w sensie teoretycznym i łączności organicznej. Prowadzić to będzie do pogłębienia postawy miłości intelektualnej, ale zarazem niewzruszonej zwartości Kościoła, co z kolei będzie pociągało niezachwianą bezkompromisowość w strzeżeniu czystości doktrynalnej.

MYŚL „TOTALNA"

Oparta na idei Chrystusa Króla, której oczekuje człowiek współczesny, aby móc bez przymusu przystąpić do Kościoła katolickiego, winna być naprawdę kosmiczna. Znaczy to, że winna ona ujmować cały świat tak jak Bóg chciał go odnowić poprzez Jezusa Chrystusa. I pod tym kątem widzenia jest systemem zdecydowanie optymistycznym — wskazuje on bowiem, że świat nie jest pozbawiony myśli przewodniej i nie jest zdany na ślepą dialektykę sił materialnych, ale posiada swoje wieczyste przeznaczenie w Jezusie Chrystusie. Wskazuje on też, że nic nie jest wyjęte spod dzieła odkupienia, że wszystko jest obmyte Krwią Chrystusa: „Terra, pontus astra mundus, quo lavantur flumine" i że od chwili odkupienia świat jest napiętnowany miłością (est signé d'amour).

Jak najdalszy od myśli uciekania przed światem, chrześcijanin powinien brać zań odpowiedzialność i „wykańczać" dzieło stworzenia. „Omnia vestra sunt, vos autem Christi". Przez to samo wytknięta zostaje drogą, którą ma iść chrześcijanin i uzasadnione umieszczenie go w świecie doczesnym. Zamiast zamykać oczy na postęp chrześcijanin winien weń wierzyć i pracować dla wypełniania dzieła stworzenia i przyspieszenia „Paruzji", gdzie świat cały — Ciało Mistyczne i wszystko co jest stworzone — staną się uczestnikami triumfu Chrystusa Króla realizując pełnię dzieła Chrystusowego.

Nie sądźcie mili bracia, aby te wzniosłe prawdy były tylko czystą koncepcją intelektualną, dla pierwszych chrześcijan były one rzeczywistą perspektywą przyszłości, za naszych czasów niestety zagubioną. Przywracając właściwy walor tym prawdom Kościół znajdzie zrozumienie u człowieka współczesnego, gdyż człowiek ten potrafi się w pełni oddać tylko humanizmowi dynamicznemu. I czyż Kościół miałby dopuścić do zastąpienia pełni ideału przez jakieś zubożone i ułatwione surogaty? A człowiek czy miałby się zadowolić stwierdzeniem swojej ograniczoności, popychającej do rozpaczy — homo homini deus — co jest wielkim nieszczęściem czasów obecnych, podczas gdy, dzięki Kościołowi, jest w stanie bezustannie przekraczać samego siebie — „Vos autem Christi, Christus autem Dei"?

HUMANIZM OSOBOWOŚCI LUDZKIEJ

Podkreślić chcemy z największym naciskiem, że humanizm przez Kościół reprezentowany różni się nie tylko od mesjanizmu ateistycznego, jak Jeruzalem różni się od Babelu, to znaczy w płaszczyźnie społecznej, ale przede wszystkim w płaszczyźnie osobowości. Jeżeli bowiem społeczeństwo, jego organizacje, a także cały wszechświat materialny powołane są do dzieła odkupienia, to jednak zawsze jako funkcje osobowości ludzkiej i przez osobowość ludzką. Albowiem w planie królestwa Bożego i w intencjach Stwórcy jednostka stanowi „primum" w stosunku do społeczeństwa. Zapomnieć o tym, znaczyłoby to poświęcić nieporównany dramat każdego życia indywidualnego dla pomyślnego rezultatu „eschatologicznego" całości. Byłoby to niesłuszne przypisywanie grupom prerogatyw i samodzielności, które przysługują tylko człowiekowi jako takiemu. „W organizmie fizycznym, żyjącym — powiada encyklika Mistyci Corporis — każdy organ przeznaczony jest ostatecznie i wyłącznie dla dobra całego organizmu. Zgoła zaś inaczej w społeczeństwie ludzkim, gdzie całość przeznaczona jest ostatecznie dla dobra ogółu, ale także dla poszczególnych członków, albowiem są one osobowościami ludzkimi".

Zapoznanię tej prawdy byłoby przewróceniem hierarchii wartości i prowadziłoby do usprawiedliwienia wszelkiego niewolnictwa i najstraszliwszych cierpień ludzkości.

HUMANIZM KRZYŻA

Z drugiej strony, niestety, w syntezie tej zbyt szerokie miejsce zajmować będzie grzech ludzki. Mitowi o bezustannym doskonaleniu się ludzkości przeciwstawia się dogmat — a także, niestety, doświadczenie — o ułomności natury ludzkiej i o cierpieniu odkupienia. Humanizm „kosmiczny" będzie humanizmem krzyża. Kościół zbyt dobrze zna cenę Krwi, aby ofiary nie czynić fundamentem swych planów doczesnych.

Zbawienie świata i zbawienie osobowości; ukochanie stworzenia i idea Krzyża; postęp i grzech, ocalenie doczesności i zbawienie wieczne; królestwo Niebieskie i państwo ziemskie; tyle sprzeczności, które nie dają się rozstrzygnąć jak tylko przez teologię, opartą na podwójnej rzeczywistości Kościoła. Jako wieczny i transcendentny odrzuca Kościół wszelki kompromis i wszelkie ustępstwo. Ale urzeczywistniający się w historii obejmuje on także wszystkie ludzkie ułomności, by stać się rozczyną odnowienia. Takie samo misterium powtarza się w duszy każdego chrześcijanina. Jako reprezentant nadprzyrodzoności duch ludzki nie obawia się być „zgorszeniem" i „szaleństwem" w oczach ludzkich. Lecz jako mesz-

kaniec ziemi spełnia lojalnie prace i zadania tego padołu i oddaje cesarzowi co cesarskie.

Widać więc z tego, że realizacja misji Kościoła, a także misji każdego chrześcijanina nie może polegać na wyborze, na opowiedzeniu się za jedną lub drugą alternatywą, a przez to nie może być częściową i zubożającą. Jest to synteza i równoczesne wypełnianie obu powołań.

§ 3. UDZIAŁ CHRZEŚCIJAN

To uzgodnienie sprzeczności nie oznacza tworzenia konglomeratu, ale polega na ustaleniu słusznej hierarchii wartości. Warunkiem rozwoju Kościoła jest zachowanie należytego porządku i proporcji, które regulować winny wszelką akcję chrześcijan i które dadzą się sformułować w postaci dwóch zasad naczelnych: Prymat ducha i mocne wkorzenienie w rzeczywistość.

I. PRYMAT DUCHA — APOSTOLSTWO

Wszelka akcja chrześcijan winna nosić piętno charakteru naprzyrodzonego. Winna być apostolstwem, to znaczy przekazywaniem Ewangelii, dawaniem życia nadprzyrodzonego. Cóż jest bowiem istotą apostolstwa? Ukazywanie ludzkości dzieła odkupienia i ratowanie dusz. Ale tylko Bóg może dokonać nawrócenia. Nie można dość mocno podkreślić faktu, że wszelkie apostolstwo jest w istocie rzeczy dziełem boskim. Miłość boża udziela się światu przez Chrystusa i Kościół. Być apostołem znaczy więc otworzyć własną duszę dla darów bożych, aby móc — jako pokorne narzędzie jego dzieła — łaskę światu zwiastować. Jeżeli więc czasy przełomowe, w których żyjemy, wymagają od chrześcijanina postawy w pełni „katolickiej" wobec świata, to dziś więcej niż kiedykolwiek wyjść należy z zasadniczego założenia, że komunikowanie innym życia nadprzyrodzonego stanowi zarówno krok pierwszy jak i cel ostateczny apostolstwa. Rzeczywistość transcendentna znajduje się poza zasięgiem człowieka, pozostawionego samemu sobie i sama ona otwiera się apostołowi, który zachować umie postawę pokornej gotowości. Dar Łaski bożej przewyższa zawsze nasze siły naturalne w skali przekraczającej jakiekolwiek proporcje. Dusze ludzkie osiągają niebo tylko przez Krzyż Chrystusa, jedynego pośrednika: „Ja jestem droga, prawda i żywot". W tym wieku oficjalnego i faktycznego ateizmu potwierdza się głęboka prawda słów Zbawiciela: „Beze mnie nic uczynić nie możecie" (Jan XV. 5.).

Pamiętne słowa, które papież Benedykt XV skierował do misjonarzy

krajów zamorskich, zastosować się dadzą do wszystkich chrześcijan: „Nadzieja misjonarza może być tylko w Bogu. W apostolstwie misyjnym wszelka działalność winna mieć charakter nadprzyrodzony. Albowiem tylko Bóg jeden może przeniknąć wnętrze duszy ludzkiej, oświecić umysł i pociągnąć wolę. On jeden zdolny jest dać człowiekowi siły wystarczające, aby podążać za prawdą i czynić dobro. Dlatego napróżno pracowaliby misjonarze, gdyby Bóg nie był z nimi".

APOSTOLSTWO OPARTE NA ŚWIĘTOŚCI

Jakże jednak wprowadzić „niewiernych" do królestwa, które nie jest z tego świata, bez zastosowania środków nadprzyrodzonych? Zadaniem Kościoła nie jest przywrócenie „królestwa Izraela". Dusze nie pójdą do Krzyża — spes unica — jak tylko przez modlitwę, pokutę, wytrwałość w wierze i miłości. „Jeżeli głębiej wnikniemy, okazuje się niezbicie — pisze Pius XI — że wszelka trwała reforma ma zawsze swój punkt wyjścia w świętości indywidualnej, w ludziach, których dusze rozpłomienione zostały miłością Boga i bliźnich. Wielkoduszni, czujni na każdy głos Boga, wzrastali w Bogu, aż stali się światłem ludzkości i odnowicielami swojej epoki. Tam natomiast, gdzie żarliwość reformatorska nie wypływała z czystości duszy, ale była jakąś postacią wybuchu namiętności, wnosiła ona raczej zamęt niż jasność, niszczyła raczej niż budowała, przynosiła zło gorsze od tego, które chciała uleczyć. (Pius XI Enc. „Mit brennender Sorge"). Niebezpieczeństwem naszych czasów jest łatwe zapominanie słów Zbawiciela: „Ten rodzaj pokus nie może być wygnany jak przez modlitwę i post" (Marek IX. 28). Naszym pierwszym obowiązkiem jest świętość. Dlatego tylko z Bogiem można się zabierać do dzieła i zaprawdę nawracanie świata zaczynać należy od siebie.

„Nie jest prawdą — powiada Ojciec św. — jakobyśmy gardzili środkami ludzkimi, albo też jakobyśmy ganili posługiwanie się nimi w pracy apostolskiej, ale błędem wielkim było by bazowanie przede wszystkim na środkach przyrodzonych i nie uciekanie się do sił nadnaturalnych, do źródeł Łaski, przez pokutę i modlitwę, jak tylko w charakterze pomocniczym" (Pius XII r. 1946).

Nie możemy nigdy dostatecznie mocno położyć nacisku na konieczną potrzebę bezwzględnego prymatu, przysługującego środkom nadprzyrodzonym, które są podstawą i racją bytu wszelkiej naszej działalności. To jest światło, które oświetla wszystkie pozostałe zagadnienia i to jest ta rzeczywistość, z której — przy założeniu Ducha św. w Kościele i w duszy apostoła, wszystko inne otrzymuje swój sens.

DUSZA WSZELKIEGO APOSTOLSTWA

Życie wewnętrzne jest duszą każdego apostolstwa. Tu znajduje się antidotum wobec pogańskiego naturalizmu, gwarancja wierności względem „unum necessarium" i u podstaw to jest warunek wszelkiego nawracania, albowiem człowiek współczesny nie opuści swojej ziemskiej mistyki dla wiary przez kompromisowość zredukowanej. To, do czego człowiek dzisiejszy tęskni, jest to Ewangelia bez odchyleń. „Mylą się z wielką szkodą dla dusz ci, którzy sądzą, że łatwiej je będzie do obowiązków i praktyk religijnych doprowadzić, jeżeli się zredukuje „jarzmo" boskiego Mistrza" (Pius XII Przemówienie). Co nie znaczy w żaden sposób, aby apostoł nie powinien był — wzorem św. Franciszka Salezego — prowadzić dusze do ukochania prawdziwej pobożności.

Należy sięgnąć do całej tradycji Kościoła i autorów mistycznych, aby zrozumieć, że bez najściślejszego kontaktu z Chrystusem nie ma ani świętości, ani apostolstwa. Ale modlitwa ustna, lektura duchowna, ofiara Mszy św., życie sakramentalne nie są tylko praktykami, którym poświęcić należy pewien ułamek naszej aktywności, jest to źródło zasadnicze i pokarm substancjalny wszelkiego życia chrześcijańskiego. Nie chodzi o zewnętrzny pokost chrześcijański lub o system sztucznie woli naszej narzucony, nie ma apostolstwa jak tylko pod jedynym warunkiem — czerpania z Boga przez Chrystusa i jego Kościół, chłonięcia życia bożego, które obowiązkiem naszym jest komunikować naszym bliźnim.

APOSTOLSTWO „REALNE"

Apostolstwo w pełni nadprzyrodzone winno być także dostosowane (adapté). Nie należy się jednak mylić co do znaczenia tego słowa. Dostosowanie nie może oznaczać asymilowania się przez ciągłe zastępowanie „starego" nowym, a tym bardziej nie może oznaczać redukowania posłannictwa, ale winno być jego konkretyzowaniem bezkompromisowym ale rozumnym przez wprowadzanie w rzeczywistość, którą ochrzcić i nawrócić należy. Rzeczywistość ta nie wszędzie jest jednakowa. To tłumaczy i uzasadnia, dlaczego metody apostolstwa zmieniają się w różnych epokach. Jest to fakt tak ważny, że wymaga bacznego zwrócenia nań uwagi w naszych czasach. Pierwszym obowiązkiem, który dziś się nasuwa, jest wypełnienie nauki ewangelicznej, aby wpierw „siąść i obliczyć" (Łuk. XIV 28) dla przestudiowania dokładnego sytuacji, w jakiej znajduje się chrześcijaństwo naszych czasów.

APOSTOLSTWO MISYJNE

Jedno przede wszystkim rzuca się w oczy: różnica zasadnicza w stosunku do sytuacji Kościoła w epokach minionych. W średniowieczu, a także

aż do XIX stulecia, chrześcijaństwo było zlokalizowane w sensie geograficznym, przeto apostolstwo misyjne łączyło się z pojęciem terenów pozachrześcijańskich. Misjonarze „wychodzili" ze świata chrześcijańskiego i podążali, by nauczać narody niewierzące. Pogaństwo miało charakter „zewnętrzny" w stosunku do społeczeństwa chrześcijańskiego. Dziś jest natomiast odwrotnie, obie te społeczności nie są już w stosunku do siebie „zewnętrzne", ale ich stosunek można by określić jako wzajemnie wewnętrzny, tak bardzo na siebie zachodzą i są ze sobą splątane. Społeczeństwo pogańskie przenika w rozmaity sposób w życie codzienne chrześcijan. Zamknięte społeczeństwo chrześcijańskie, znajdujące się poza wpływami pogańskimi, stało się obecnie nie do pomyślenia. Francja nie jest jedynym krajem chrześcijańskim, który stał się krajem misyjnym. Objaw ten, u nas szczególnie jaskrawo występujący, zarysowuje się też i gdzie indziej i prawdopodobnie zarysowywać się będzie coraz wyraźniej. Z faktu tego płyną doniosłe konsekwencje.

NA WZÓR ROZCZYNU

Gdy chodzi o to — jakim apostolstwo w żadnym wypadku być nie powinno, to wymienić wypada postawę negatywną, cofającą się przed życiem, postawę trwogi przed zetknięciem się z wpływami niebezpiecznych i szkodliwych idei, a także postawę na modłę nowoczesnej „propagandy", dążenie do sukcesów czysto zewnętrznych, polegającą na nieugruntowanym „zdobywaniu" ludzi i kierunków.

Zwycięstwo Kościoła nie dopuszcza izolacji. Niepodobna dziś chrześcijaństwa izolować, jak niepodobna usunąć jakiegoś organizmu żywego spod działania szkodliwej bakterii, wiadomo jest bowiem, że wszystkie organizmy pochłaniają wciąż bakterie, a tylko zdrowa ich reakcja powoduje zwalczanie tych szkodliwych infekcji. Taką samą jest też sytuacja chrześcijanina. Sytuację tę charakteryzuje bezustanne ścieranie się „bakterii", z tym, że czynniki zdrowe mają tu nieporównanie wyższy walor niż elementy chorobowe. Chrześcijanin nie ma pozostawionej swobody wyboru płaszczyzny starcia, gdyż jest mu to narzucone przez otoczenie, metodą jego musi być akcja „rozczynu". Nie szukając dowolnie terenów starcia, jest on siłą rzeczy postawiony w roli misjonarza. Wysiłek zaś jego nie może polegać tylko na tym, że dopuszcza on kontakt z niewierzącymi, ale polegać winien także — i to przede wszystkim — na mieszaniu się w ich środowisko, by ludzi tych ratować, takich, jakimi są: **Akcja odśrodkowa**, która winna uczynić z Kościoła „rozczyn" nowego życia dla milionowych mas; i przez którą stanie się Kościół młodą krwią, niosącą odrodzenie.

Owa akcja misyjna „na miejscu" była wielokrotnie przez społeczeństwa chrześcijańskie zapoznawana, pomimo, że społeczenstwa te wysyłały misjonarzy do krajów zamorskich, a niektórym wydawała się nawet podejrzaną z obawy przed infekcją tendencji laicystycznych. Prowadziło to do postawy czysto obronnej, która za naszych jeszcze czasów posiada dużą siłę bezwładu...

ŚWIADECTWO

Rodzi się pytanie: jakimi sposobami ma chrześcijanin wypełnić swoją rolę „rozczynu"? Bogu dzięki, posiadamy dziś pod tym względem dość duże doświadczenie, umożliwiające udzielenie odpowiedzi na to pytanie. Apostołowie społeczeństw spoganiałych stwierdzają na podstawie codziennego doświadczenia, że aby głosić „dobrą nowinę", należy przede wszystkim żyć, tak jak żył Chrystus, który „mieszkał między nami", i tak jak On dzielić radości i smutki, zwątpienia i nadzieje i łączyć się we wszystkich słusznych dążeniach ze środowiskiem nawracanym. Albowiem prawda chrześcijańska nie jest systemem, który można z zewnątrz narzucić na zasadzie autorytetu tych, którzy nauczają, ani też na podstawie samych argumentów obiektywnych. **Apostolstwo jest dawaniem świadectwa.** Otóż obecność nie tylko fizyczna, ale także duchowa, wymagająca wspólnoty życia, jest zasadniczym warunkiem możliwości świadczenia. I to jest właściwy sens owej zasady, zbyt często bardzo powierzchownie rozumianej, ale ukrywającej treść najgłębszą: „apostolstwo swoich przez swoich" (L'apostolat du semblable par les semblables). Zasada ta nie oznacza absolutnie, że od apostolstwa w danym środowisku wykluczeni są ludzie innej rasy lub klasy. Zasada ta wymaga natomiast wyrzeczenia się partykularyzmu, aby być „wszystkim dla wszystkich". Zasadniczym prawem apostolstwa jest „wcielanie się".

WCIELAĆ SIĘ, BY PODNOSIĆ

Ale przyjęte tu założenia nie powinny prowadzić do nieporozumień. Nie należy tego brać powierzchownie i werbalnie. Gdy „Słowo stało się Ciałem", stało się w pełni człowiekiem, jak my jesteśmy. Ale nie ograniczyło się do wcielenia „w dół" (incarnation descendante). Bóg przyjął naszą naturę i ją „wchłonął", taką, jaką jest — absque peccato — aby wprowadzić ją do chwały Ojca przez wniebowstąpienie. „Wcielenie w zwyż" (incarnation ascendante), które koronuje i uzasadnia zarazem przebywanie Boga wśród nas. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem". Taki jest, według Ojców Kościoła, „obieg" pełny odkupiającego wcielenia. „Wcielanie się chrześcijanina winno następować wedle tego

wzoru. Być apostołem znaczy wszystko brać, wszędzie przenikać, cokolwiek na tym świecie zasługuje na wchłonięcie. Wszystko, to znaczy — wszystko prócz grzechu, wszystkie wartości, nawet takie, które obce dotąd były chrześcijaństwu, jeśli one nie są z natury rzeczy ideami u podstaw chrześcijańskimi, doprowadzonymi do wypaczenia. Wyłuskiwanie tych prawd częściowych jest zadaniem niezwykle subtelnym. Lecz jest to warunkiem „sine qua non" penetracji skutecznej i trwałej, która jest najważniejszym i najpilniejszym zadaniem Kościoła. Oto w jaki sposób rozumieć należy ową rolę „rozczynu w cieście".

Rozczyn nie zmienia natury ciasta, tylko je ulepsza przez fermentację. Tak samo przystąpienie do chrześcijaństwa nie wymaga absolutnie wyrzeczenia się żadnych autentycznych walorów ludzkich. Tak samo jak misjonarze chrześcijańscy, niosący „dobrą nowinę" do krajów o prastarej kulturze, jak Indie lub Chiny, nie żądają od neofitów wyrzekania się ich kultury i dorobku dziejowego. Podobnie nic z tego, co stanowi kapitał i dorobek intelektualny świata zachodniego, nie powinno być eliminowane — raz jeszcze — nic oprócz grzechu. Ewangelia jest bowiem przeznaczona dla wszelkiego stworzenia: „Praedicate omni creaturae"...

*

Ze względu na konieczność rachowania się z objętością pisma, przerywamy tu dosłowne cytowanie listu pasterskiego.

W dalszym ciągu mówi kardynał o Akcji Katolickiej, zwraca uwagę na potrzeby szczególnie środowiska robotniczego i na niezwykłą pilność sprawy apostolstwa w tym środowisku. List pasterski podkreśla dalej konieczność wierności synowskiej wobec Kościoła i hierarchii, i ścisłe współżycie z hierarchią czyni warunkiem wszelkiej pracy katolickiej. „Ubi Ecclesia ibi Christus, ubi Petrus, ibi Ecclesia"... „Gdzież więc jest Kościół? Dokoła swej hierarchii... Ojciec św. jest szczytem owej jedności. Ale także każdy biskup, będący w jedności z papieżem, jest również następcą apostołów i bezpośrednim reprezentantem Chrystusa".

W rozdziale przedostatnim list pasterski podkreśla niezwykłą pilność zadania apostolstwa świeckiego. Równocześnie zaś znajdujemy ostrzeżenie, że zadaniem Kościoła jako takiego, nie jest opracowywanie planów przebudowy ustroju, że jest to obowiązkiem wiernych, przede wszystkim świeckich. Odpowiedzialność ich jest więc tym większa.

List pasterski zamykają następujące słowa:

NIEŚMIERTELNA MŁODOŚĆ...

Zawsze młody i wciąż żywy — takie jest doświadczenie przeszłości i taką jest prawda teraźniejszości. Któraż inna epoka poza naszą żywiła podobnie

wielkie nadzieje? I jeśli nie ma skutków bez przyczyn, nie ma także przyczyn bez skutków. Jakże by to, co się dziś zasiewa, nie miało jutro przynieść owoców? W objawach tych pokładamy nasze nadzieje. Cokolwiek by się stało, wiemy to z całą pewnością, że we wszystkich częściach świata i we wszystkich środowiskach społecznych jest wielu chrześcijan, którzy pomimo rozmaitych błędów umieją świadczyć o prawdzie Chrystusowej i wiecznej prawdzie Kościoła, jeśli nawet nadejdzie chwila próby ognia i krwi. Wiemy też dobrze, że każdej idei występującej przeciwko Bogu odpowie zaraz myśl i idea rodząca się z natchnienia miłości Bożej. Wszystko może się zdarzyć: prześladowania, herezje, wojny, więcej niż kiedykolwiek wierzymy dziś w nieśmiertelną młodość Kościoła. I dla tego jakże byśmy za własne uznać nie mieli wielkich słów Newmana, mówiących o drugiej wiośnie Kościoła?.... „Tak, moi bracia w Chrystusie, jeżeli taka będzie wola Boża, nie zabraknie wśród nas nie tylko uczonych i spowiedników lecz także męczenników, aby ziemię tę ponownie ochrzcić i poświęcić Bogu. My nie wiemy, co nas oczekuje, ale wiemy, ku czemu idziemy: idziemy do zwycięstwa... Wzywając do odwagi, wzywać należy zarazem i do radości. Jesteśmy współtwórcami dzieła wspaniałego i radosnego... Świat się starzeje, Kościół jest wiecznie młody". (Newman — Kazanie o wiośnie Kościoła).

...I WIOSNA KOŚCIOŁA

Tą wizją i tą nadzieją list nasz skończyć pragniemy. Cóż sądzić o tym Kościele, którego zgon jest zapowiadany? Nawałnice dziejowe rozpętały się nad nim, aby go złamać. Jak niegdyś arka, przemierza on wody potopu i wciąż na nowo odnajduje brzegi dla coraz większego rozwoju. Tak samo jak niegdyś, świat nie ocaleje przed potopem bez arki. Dziś tak samo jak niegdyś, „Duch Boży, który unosi się ponad wodami" zsyła mu swego gołębia z gałązką oliwną, żywy symbol triumfu prawdy. I ten subtelny symbol nowych kontynentów w niczym nie jest podobny do liścia zeschłego. Jest w nim urok i wilgotna świeżość wiosny.

MODLITWA

„Módlcie się bracia ukochani za święty Kościół Powszechny, aby Bóg raczył dać mu swój pokój, aby dał jedność i ją zachować raczył na całej ziemi, aby, rozszerzając się na świat cały, zachował mocną i niewzruszoną wiarę imienia Jego przez Chrystusa Pana Naszego.

O Boże, siło niewzruszona i światłości przedwieczna, wejrzyj łaskawie na pełnię jego rozwoju, na wspaniałe misterium Twojego Kościoła i niech Twoja potęga miłująca prowadzi go do wypełnienia misji jego, według

Twych planów przedwiecznych, dla zbawienia rodzaju ludzkiego; aby świat cały podźwignął się, znalazł młodzieńczą siłę przezwyciężającą starość, i aby wszystko, co żyje, znalazło drogę do odnowienia i doskonałości w Tym, od którego bierze początek, w Panu Naszym Jezusie Chrystusie, Synu Twoim. Co niech się stanie. Amen."

Emanuel Kardynał Suhard, Arcybiskup Paryża.

Tłumaczyli: Maria Turowicz i St. Stomma

NIEMCY O SOBIE

CZY NARÓD NIEMIECKI JEST WINIEN?

We francuskiej strefie okupacyjnej przeprowadzona została wśród społeczeństwa niemieckiego ankieta na temat aktualnych zagadnień narodu niemieckiego. Ankieta obejmowała, między innymi, następujące pytania: stosunek do hitleryzmu?, czy naród niemiecki ponosi winę?, czy Niemcy są demokratyczne?, stosunek do religii? itp.

Nr. 6 miesięcznika „Esprit" poświęcony jest zreferowaniu wyników tej ankiety. Podajemy tu za „Esprit" obszerne streszczenie tych wyników, dotyczących zagadnienia winy narodu niemieckiego. Rezultat ogólny wygląda liczbowo jak następuje: 50% odpowiedzi przeczących, negujących winę, 48% twierdzących, czyli uznających winę i 2% głosów niezdecydowanych.

GŁOSY PRZECIWKO WINIE.

Niektórzy Niemcy wypowiadają się bez ogródek i bez skrupułów. Nie widzą żadnych podstaw dla oskarżania narodu niemieckiego. Przemawiają w sposób hardy. Oto dwa głosy szczególnie radykalne:

(Uczeń — Oberschule w Schramberg):

„Cały naród oceniono jako zbrodniczy; zyskuje się tym sposobem powód do pozbawiania go majątku, traktowania go jako narodu niewolników, okradania go i sprowadzania nań śmierci głodowej. A wszystko to nie przeszkadza temu, by wiernie trwać przy zasadach cywilizacji chrześcijańskiej, będących źródłem dumy. W ten sposób rozgrywa się w świecie znakomita komedia. Przyznać trzeba, że odegrana jest umiejętnie. Nawet Goebbelsowi nie przyszłoby to do głowy".

(Anonimowy SS z Biengen):

„Jestem kimś, kogo opinia uważa za świnię SS.

Jeśli wierzycie w szaleństwo, które nazywa się zbiorowym błędem i zbio-

rową karą narodu niemieckiego, rzucicie mój list — pisany szczerze i z pełną świadomością — do kosza.

Niechże mój los osobisty służy jako przykład „denazifikacji".

W październiku 1945 zostałem zwolniony z posady urzędnika. Jakaż tego przyczyna? w r. 1934, w wieku lat 18 wstąpiłem wraz z kolegą szkolnym do grupy SS. Należałem do niej tylko 2 lata i 4 miesiące, w r. 1939 bowiem zostałem zmobilizowany. Na przestrzeni lat od 1934 do 1939 przez 2 i pół roku służyłem przy Arbeitsdienst, lub jako żołnierz (według prawa obowiązującego).

Aktywność moja w grupie SS ograniczała się do ćwiczeń sportowych, pływania, strzelania, konstrukcji linii telefonicznych, wreszcie do pilnowania wylotów ulic w czasie propagandowych uroczystości manifestacyjnych i wyścigów samochodowych, przede wszystkim jednak wiele czasu spędzaliśmy przy piwie. Nic innego w SS nie robiłem. Taka działalność chyba nie była zbrodnią. Nigdy nie należałem do partii, ani do żadnej innej organizacji. A jednak zostałem zwolniony, bo aliancki komitet kontroli w Berlinie wydał rozporządzenie zwolnienia wszystkich członków SS, bez różnicy rangi i stopnia zaangażowania w działalności. Czy Panowie ci zadali sobie trud, by dowiedzieć się, czym większość tych SS zajmowała się przed wojną (od 1933—1939)? Niczym gorszym np. od milicji SA — a tych nie sądzi się za „zbrodniczą" działalność. Przedwojenne sprawy nielegalne były dziełem SD i Gestapo, nigdy zaś masy SS... W każdym razie nie poczuwam się do niczego, co mogłoby być zakwalifikowane jako zbrodnia. Nigdy nie dopuściłem się przestępstwa, nie zasłużyłem na wyrok, zawsze byłem uczciwy w stosunkach z ludźmi. Nikogo nie zadenuncjowałem. Nigdy w czasie wojny nie zabiłem, nawet nie zraniłem nikogo. Będąc żołnierzem nie strzelałem do nikogo. Nominacja na stanowisko urzędnika była najzupełniej legalna. Dlaczego zostałem zwolniony? Jakim prawem? Zrobiono to, nie uzasadniając mego zwolnienia, które nastąpiło na rozkaz władz francuskich i dotychczas nie dano mi możności apelowania.

Czy słyszeliście kiedy o państwie cywilizowanym, które by ogłaszało wyroki skazujące bez podania motywów, bez umożliwienia niewinnemu okazji do rehabilitacji? Tak właśne jest we francuskiej strefie okupacyjnej. W obozach dla internowanych więzi się miliony ludzi bez uprzedniego wyroku.

Wielka masa narodu niemieckiego, wieśniacy, robotnicy, rzemieślnicy, urzędnicy, funkcjonariusze i drobni przedsiębiorcy niemieccy nie mogą być pociągani do odpowiedzialności za wszystko co się stało. To byłby nonsens, niesprawiedliwość...

Dlaczegóż to Robert d'Harcourt w artykule swoim, który pojawił się na łamach *„La Semaine dans le Monde"*, zdumiewa się, że naród niemiecki

mimo cierpienia nie żałuje niczego? Czego ma żałować? Wyrzuty sumienia świadczyłyby o błędzie. Naród jako całość nie pobłądził. Popełnił głupstwo, dając się schwytać w zasadzkę... Goebbels trafnie ocenił sytuację: „Znajdujemy się w pospiesznym pociągu w pełnym pędzie. Nikt nie może z niego wysiąść." Kto mimo tego wysiada, sam skazuje się na śmierć, a przynajmniej na KZ. Ci, którzy mieli kontakty z zagranicą i pełny portfel, mogli uciekać za granicę i teraz mogą mówić..."

Inni są bardziej ogledni, usiłują usprawiedliwić i wytłumaczyć bierność narodu niemieckiego. Motywem zasadniczym jest argument, że katastrofalny stan ekonomiczny i milionowe bezrobocie pchnęło naród ku narodowemu-socjalizmowi, a później zaczął działać dyktatorski aparat przymusu politycznego.

(*Johann Riedl*, robotnik, Alzey, Nadrenia):

„My, robotnicy jesteśmy najzupełniej nieuświadomieni pod względem politycznym i jesteśmy zadowoleni, gdy pensja nasza wystarcza na kupno tego, co nam jest potrzebne do życia.

Jeśli któryś z nas wstąpił do NSDAP, to tylko po to, by znaleźć pracę — robotnik i tak nie rozumie się na polityce. Nie możemy pojąć tego, że w Niemczech czyni się robotnika odpowiedzialnym za błędy z r. 1918 popełniane przecież przez polityków całego świata.

Gdyby w 1918 r. lewy brzeg Renu stał się autonomicznym państwem, gdyby Zagłębie Ruhry zostało poddane kontroli międzynarodowej i wreszcie gdyby dobra junkrów ze wschodu zostały podzielone, Hitler nie doszedłby do swej dyktatury, bo nie robotnicy, lecz wielcy przemysłowcy i junkrowie ze wschodu dali mu władzę do rąk.

Nie trzeba było powtarzać błędów z r. 1918, trzeba było pomóc robotnikom, wtedy pokój byłby zapewniony."

(*Fritz Hess*, Frankfurt n/Menem):

„Ruch nacjonal-socjalistyczny, mimo przewagi liczebnej swych zwolenników (85%) nie ma nic wspólnego z szowinizmem. Zawdzięcza on swój sukces w latach 1932—1933, strajkowi ulicznemu 6 milionów osób, rozpaczliwie domagających się rozwikłania sytuacji i faktowi rozdarcia Niemiec między 45 partii politycznych. W tych okolicznościach, nikt chyba nie zaprzeczy, że tak dalej być nie mogło. Nic też dziwnego, że Hitler zdobył sobie pełne zaufanie mas, gdy przyszedł ze swymi kuszącymi obietnicami. Budowa autostrad, którą wszczęto w r. 1933 za jego inicjatywą, była potężnym krokiem naprzód w życiu ekonomicznym Niemiec. Pozorne objawy odbudowy kraju dały mu atuty w rękę i zdwoiły jego popularność. W miarę jednak, jak nacisk partii i jej organizacji manifestował się w sposób imperatywny, większość sympatyków wycofała się bez słowa,

podczas gdy radykalni członkowie partii umacniali swą władzę. Już było za późno, by obalić reżim, większa część narodu musiała poprzestać na milczeniu i rezygnacji. Opozycja jawna była równoznaczna ze samobójstwem. Przekonanie — powszechne za granicą — że całe Niemcy są nazistowskie jest absurdem... Jest rzeczą naturalną, że naród znajdujący się w opłakanym stanie szuka nowych *leader*'ów politycznych, w nadziei, że sytuacja ulegnie poprawie. Tak jest na całym świecie. Nieszczęściem narodu niemieckiego było to, że stał się narzędziem w rękach kliki ludzi chciwych władzy, ludzi którzy w grze hazardownej przywiedli kraj do klęski. Niesprawiedliwością byłoby skazywać cały naród za zbrodnicze czyny kilku bandytów, mających wpływy na sprawy polityczne, bo — jak już wyżej wspomniałem — w 85% przynajmniej, ludność nie była nazistowską w ścisłym tego słowa sensie, lecz była po prostu „bydłem wyborczym".

(Walter Schnellenbach):

„Chciałem zapytać, czy jest choć jeden naród na świecie, który stawiłby opór swej władzy, powołującej go pod swe sztandary, nawet choćby sam był przeświadczony o tym, że wojna jest zbrodnią przeciw ludzkości? W przeciwieństwie do pierwszej wojny światowej, szliśmy na tę wojnę bez entuzjazmu, bez rozmachu, wręcz z rezygnacją. Nikomu nie przyszło na myśl, by można było nie podjąć się zadania, narzuconego nam przez władzę, wobec której byliśmy zobowiązani do posłuszeństwa. Czy inny naród — bardziej wolny, bardziej niezależny, — naród, który by był w większej mierze panem swego losu niż my, czy naród taki mógłby uniknąć wojny przez sam fakt niesolidaryzowania się z wolą rządzących?"

Niektórzy usiłują wytykać hipokryzję zwycięzców lub wpadają w ton skargi na niesprawiedliwość okupacji przesłaniając tym zagadnienie odpowiedzialności i winy.

Gedo Dorterweich, Ebing (Bamberg):

„Mam przed sobą dziennik z dnia 22 stycznia 1947. Na pierwszej stronie czytam krótki komunikat pod tytułem: „Ostatnia wiadomość". Dowiaduję się stąd, że kompozytor Ryszard Strauss broni się przed trybunałem denazifikacji z oskarżenia o wykorzystywanie reżimu, oskarżenia wniesionego przeciw niemu w Garmisch. Odwracam stronę, wzrok pada na fotografię z podpisem — zaledwie wierzę mym oczom — „wynalazca V 2 w Ameryce". Czytam dalej. Chodzi o wysłanie do USA rodzin wynalazców broni niemieckiej. Oni sami są już w Ameryce, rodziny ich — mężczyźni i kobiety, cierpią zapewne głód i prześladowanie w Trzeciej Rzeszy... Ale niel ostatniego członu zdania nie ma w tekście i kiedy budzę się z mego snu, wiem, że nic takiego nie było. Pytam więc siebie i tych wszyst-

kich, którzy jeszcze potrafią myśleć rozsądnie (wiem jak ich jest niewielu), czy uczeni będący na usługach machiny wojennej nacjonal-socjalistów, byli czy też nie byli narzędziem w ręku Hitlera i jego zbrodniczej wojny? Samo postawienie tych pytań jest równoznaczne z twierdzącą na nie odpowiedzią. Dlaczego nie żąda się od tych ludzi zdania sprawy? Ryszard Strauss, słynny muzyk i zarazem czystej krwi artysta, który nigdy nie wynalazł, ani nie chciał wynaleźć broni wojennej, musi bronić się przed zarzutami oskarżającymi go o wykorzystywanie reżimu dlatego zapewne, że należy do kategorii artystów, których los nie zmusił do śmierci głodowej... Czy to ma być uzdrawianie świata? Jeśli kto ma ochotę, niech temu wierzy, ja nie mogę..."

Klaus Koyemann — Meisenheim (Nadrenia):

„Po czternastu latach milczenia, na jakie byliśmy skazani, nareszcie mamy prawo mówić to, co myślimy. Miliony stronic nie wystarczyłoby na spisanie całego naszego oburzenia, całej wściekłości i całej rozpaczy, które w nas wezbrały.

Trudno wyobrazić sobie bezmiar radosnej tęsknoty, z jaką wyczekiwaliśmy od 1933 r. akcji aliantów, i to nie tylko moi przyjaciele i ja, ale i niezliczona liczba ludzi wszelkich zawodów, wszelkich klas społecznych w Berlinie, Hamburgu, Turyngii w obszernych posiadłościach Pomorza i Brandenburgii, gdzie pracowałem. Wielu z nich popełniło błąd, głosując za Hitlerem i wpisując się do partii. Prześladowanie Żydów, dozbrajanie, zajęcie Austrii — wszystkie te fakty nie wywołały reakcji. Ku wielkiemu naszemu rozczarowaniu alianci przybyli na Olimpiadę i dostarczyli Hitlerowi materiałów najkonieczniejszych dla dozbrajania! Nie można całej odpowiedzialności zrzucać na naród niemiecki niewolniczo poddany i rozbrojony, odpowiedzialność ta zawisła nad całym światem. Neguję słuszność przeświadczenia o odpowiedzialności zbiorowej narodu niemieckiego. Tego rodzaju przeświadczenie jest wymysłem Hitlera: on przecież karał wszystkich Żydów za czyny niektórych z nich. Cóż mieliśmy robić? Obozy koncentracyjne powstałe w 1933 r. na to były przeznaczone, by mieścić w sobie Niemców, którzy ośmielili się podnieść głos sprzeciwu.

Czy nie dostrzegacie niewymownej hipokryzji kryjącej się w fakcie, że np. podczas gdy gen. Milch stanął przed sądem, by wytłumaczyć się z faktu wywozu milionów ludzi — w tym samym czasie o parę zaledwie metrów ciągnęły transporty wywożonych ze wschodu?... Szczerze wypowiedziałem swoje myśli; pozwala mi na to spokojne sumienie: jestem pacyfistą i antymilitarystą od 30 lat i setki razy ryzykowałem życie, agitując przeciw wojnie, przeciw Hitlerowi, za aliantami i za demokracją. Naziści

są moimi najzaciętszymi wrogami. Ukarzcie ich surowo, tak jak na to zasłużyli, ale nie mówcie: „Niemcy zrobili to a to..." Mówcie raczej że zrobili to nacjonal-socjaliści; potem każdy winien wyplewić narodowy socjalizm ze swego kraju. W czasie wojny sądziłem, że nacjonal-socjalizm panuje wyłącznie w Niemczech; teraz widzę że istnieje również i w innych krajach. Wydaje się nawet, że we Francji wszelkie partie z komunistami włącznie sprzyjają aneksjom nacjonal-socjalistycznym.

Być może, że w interesie Francuzów leżałoby to, by Niemcy nie traktowali całego narodu francuskiego jako odpowiedzialnego za zbrodnie i dewastacje, dokonane przez Ludwika XIV i Napoleona I w Niemczech".

Zdarzają się wreszcie wypowiedzi w duchu wojującego hitleryzmu. Kategoryczne negowanie wszelkiej winy i grożenie pomstą narodom sprzymierzonym.

(Młody student techniki):

„Dlaczego nie robi się dziś nic innego poza rzucaniem inwektyw na Trzecią Rzeszę? Dlaczego nie mówi się nigdy o tym, co było dobre? Wszak i inne państwa prócz dobrych dopuszczały się i złych czynów. Czyż wobec tego racja silniejszego nie jest wciąż jeszcze racją najsłuszniejszą? Czy nie ma obozów koncentracyjnych i w innych krajach? W Rosji, Jugosławii itd.? Czy obecna dyktatura militarna tak bardzo różni się od systemu samowładzy Hitlera? Dlaczego dziś znów zamyka się tyle milionów ludzi w obozach? Czy istnieje jeszcze wiara w możliwość przekonania ludzi o wyższości demokracji? W ten sposób przez powtarzanie błędów, rodzi się nienawiść i niezgoda. A nienawiść jest najsilniejsza u tych, którzy mówią o wolności ducha i którzy reprezentują demokrację. My, młodzi, nie odnajdujemy już swej drogi w tym zmieszaniu dobra ze złem. Niemcy to olbrzymi obóz poprawczy i nikt już nie łudzi się, że ten kto sieje nienawiść, będzie zbierał miłość".

(Adolf Niebergall z Bingen):

„Co myśli naród z nad Renu?

Myśli, że byłoby znośniejsze i bardziej humanitarne, gdyby koniec wojny był mniej przeraźliwy; gdyby bardziej zdecydowanie ją zakończył, zamiast przeradzać się w terror bez końca trwający.

Myśli, że miejsce władzy nacjonal-socjalistów zajęła brutalna gwałtowność Francuzów.

Widzi, że w światowym teatrze Francja jakkolwiek wyczerpana, odgrywa rolę zwycięzcy, mimo, że jest narodem który poniósł klęskę.

Myśli, że rzeczywistym zwycięzcą jest zwyciężony, bo któż zechciałby

utrzymywać, że bokser jest zwyciężony, gdy pada w walce z 20 lub więcej przeciwnikami?

Myśli, że Francja dzięki metodom, którymi posługiwała się do dnia dzisiejszego, poszerzyła i pogłębiła przepaść dzielącą ją od Niemców.

Wspomina z podziwem szlachetną wspaniałomyślność, której Francja dała dowody, przyznając w ciągu ostatniego trymestru 50 gr tłuszczu.

Myśli że Francuzi przestaną być wspaniałomyślni z chwilą, gdy zarekwirują ostatni kawałek płótna obywatelom z nad Renu.

Myśli, że teraz dopiero nasi dawni żołnierze zrozumieją, jak należałoby postępować we Francji.

Myśli, że ludzie stojący na czele urzędów niemieckich, nie są bardziej cenieni, niż Francuzi sympatyzujący z Niemcami podczas francuskiej okupacji.

Myśli, że nie trzeba koniecznie być narodowym socjalistą, by mówić w ten sposób.

Wypowiedzi tego rodzaju nie mogą budzić optymistycznej wiary w przełom moralny u Niemców i mówią wyraźnie, że hitlerowska idea rewanżu: „Deutschland erwache" ma jeszcze napewno wielu zwolenników.

GŁOSY ZA WINĄ.

Nie wszyscy uczestnicy ankiety zajęli łatwe stanowisko — negowania winy narodu niemieckiego. Są również liczne głosy, które winę te zasadniczo uznają. Wśród tych ostatnich jednak rozróżnić można kilka odcieni: stanowiska mniej lub więcej pod tym względem powściągliwe. Niektórzy uznając winę w zasadzie, wysuwają na czoło okoliczności łagodzące, negują postulat ekspiacji, wysuwany względem Niemców przez inne narody. Inne — mniej liczne — posuwają się do twardego wyznania winy i grzechu zbiorowego społeczeństwa niemieckiego, mówiąc o konieczności przebudowy psychicznej narodu niemieckiego. Postulat ekspiacji jest także i u tych ostatnich przeważnie przemilczany lub z różnych względów odsuwany.

„Esprit" przytacza wypowiedzi za winą według stopnia ich nasilenia, to jest zaczynając od wypowiedzi bardziej ogólnych i wahających się, do bardziej zdecydowanych i radykalnych.

Anonimowy Obersturmführer SA:

Jakiś Obersturmführer SA, który prosił o nieujawnienie jego nazwiska, wypowiada się w sposób obszerny, nadając swej wypowiedzi charakter wyznania osobistego.

„Mówi się wiele o odpowiedzialności kollektywnej Niemców. Niektórzy

politycy są jej zwolennikami, inni jej nie żądają, być może dla tego, że na dnie duszy nie są zaciętymi wrogami ideologii nazistowskiej. Ja osobiście nie byłem nigdy politykiem i nie jestem nim także obecnie, jednak moje zdrowe poczucie moralne mówi mi, że wszyscy Niemcy ponoszą odpowiedzialność za wojnę i jej konsekwencje. Prawie wszyscy Niemcy — poza nielicznymi wyjątkami — niezależnie od tego, czy sympatycy ruchu hitlerowskiego czy nie, byli w okresie wielkich triumfów niemieckich ogarnięci zapałem patriotycznym i pracowali gorliwie dla wojny, aby następnie, gdy koleje losu się zmieniły, stać się wrogami wojny, zrzucając z siebie wszelką odpowiedzialność i przerzucając ją wyłącznie na członków partii. Oczywiście jest to bardzo łatwe i nic nie kosztuje poza tym, że się wchodzi w kolizję ze szczerością i naraża na szwank godność, która, sądzę, winna być najcenniejszym dobrem narodu pokonanego.

Nie możemy odrzucić oskarżenia moralnego ze strony naszych dawnych Przeciwników, oskarżenia, że jesteśmy narodem wojowniczym i agresywnym. Wydarzenia potwierdziły to niestety — dwie wojny zaczepne w jednym pokoleniu. A jednak pomimo to naród niemiecki ma naprawdę zamiłowanie do życia pokojowego i nienawidzi wojny nie mniej niż inne narody. Jest to tragicznym losem narodu niemieckiego, że jego linia polityczna koliduje wciąż z jego najgłębszymi upodobaniami. Naród jest raz po raz narzędziem w rękach poszczególnych grup, realizujących własne interesy.

Ideą wszystkich uczciwych Niemców, a sądzę także wszystkich uczciwych ludzi, winno być zrozumienie, że ofiary tej wojny pójdą na marne, jeśli katastrofa tej wojny nie potrafi nas nauczyć, że za wszelką cenę unikać należy powtórzenia się znów działania tego błędnego koła. Zdziwicie się zapewne, że myśli takie wychodzą od człowieka, należącego dawniej do partii i będącego członkiem SA. Ale tak jest naprawdę i są to nie tylko moje myśli indywidualne, ale także wielu moich towarzyszy..."

Robert Spranq, dziennikarz, od 1933 członek partii, korespondent wojenny niemieckiej floty podwodnej.

„Sprawa odpowiedzialności jest zawsze sprawą indywidualną. Należy rozróżnić stopnie odpowiedzialności. Na pierwszym miejscu wyliczyć należy rzeczywistych przestępców wojennych, tych, którzy rozpoczęli i uprawiali przestępstwa kryminalne w okresie wojny. Ci są oczywiście odpowiedzialni wedle zasad kodeksu karnego. Oni powinni być karani i de facto są obecnie karani. Stanowią oni jednak tylko drobną część narodu — być może parę tysięcy — co jest trudno zrozumiałe dla świata ale nie mniej jest faktem.

Następnie wymienić należy tych — są ich setki tysięcy — którzy współpracowali z narodowym socjalizmem oportunistycznie, powodowani chęcią

zysku lub głodem ambicji. Ci są odpowiedzialni moralnie odpowiednio do tego, w jakim stopniu świadomi byli popełnionego zła...

Wreszcie widzę przed sobą wielką masę narodu niemieckiego, kobiety, matki, miliony żołnierzy, robotników i chłopów. Oni nie są przestępcami, ani nie zgrzeszyli ambitnym egoizmem. Oni wszystko postradali. Widzieli pożary swoich miast i zagładę swego dobytku. Ofiarowali życie swych synów i ojców, gdyż wierzyli w czystość i święty charakter ich sprawy. Myślę tu o wszystkich aktywistach ruchu, którzy poświęcili wszystko, aby całym sercem służyć sprawie, nie złej, ale służyć w pełni idealizmu, z pełną miłością do narodu i miłością rodaków. Czyżby oni mieli być przestępcami? Czy nie byłoby hipokryzją z naszej strony uważać ich za winnych?...

Miałem to szczęście, że trafiwszy do niewoli, miałem możność czytać książki opisujące niemieckie obozy koncentracyjne. Wstrząs głęboki, jaki książki te wywołały, miał dla mnie skutek zbawienny. I tylko dzięki temu mogłem zerwać z moją przeszłością. Zrozumiałem, jak wiele kłamstwa i zbrodni i nieludzkich czynów łączy się ze sprawą, której dotąd służyłem, a której dalej wiernym być nie mogłem. Zacząłem nienawidzieć moją własną przeszłość. Tylko ludzie, którzy przeszli przez podobny przełom duchowy, mogą sobie zdać sprawę, jak bardzo ciężko jest oderwać się od ideału młodości. Wraz z tym przełomem zaczęło też wzrastać we mnie poczucie odpowiedzialności wobec tych wszystkich męczenników i zmarłych. Oczywiście nigdy zbrodni tych nie przeczuwałem, a tym bardziej nie miałem w nich żadnego udziału, ale oto służyłem idei, w imię której bezeceństwa te były popełniane. W tym sensie, ale i tylko w tym sensie jesteśmy winni wszyscy, nie tylko my aktywiści, ale i szerokie rzesze narodu niemieckiego. Jest to wina natury tragicznej. Winni przez fatalizm, który nas ogarnął, bez zgody na to ze strony naszej woli, a nawet bez naszej świadomości. Wydaje mi się, że stoimy wobec potężnej tragedii antycznej, której jesteśmy odpowiedzialnymi aktorami. Tylko w taki sposób rozumiem moją odpowiedzialność. Przyznaję, że także wina tego rodzaju uzasadnia karę. Jesteśmy gotowi odpokutować. Ale czy możemy wierzyć, że czyste ręce mają ci, którzy od nas tej ekspiacji wymagają?...

My młodzi gotowi jesteśmy wziąć na siebie każde najcięższe brzemię, zwłaszcza my aktywiści, którzy się czujemy bardziej winni od innych, ale warunkiem tego jest, abyśmy widzieli kres i sens tych ciężarów i aby otwarto przed nami możliwości życia. Jeżeli się będzie przedłużać drogę, która naród nasz do zagłady prowadzi, ostatnie wyciągnięte do zgody ręce cofną się pewnego dnia."

Jak widać wyznanie winy ma tu charakter platoniczno sentymentalny.

Autor mówi w sposób egzaltowany o winie, ale neguje jakiekolwiek wnioski praktyczne, przemawiając w sposób bynajmniej nie pokorny.

Dr Schmid profesor prawa w Tübingen, minister rządu Wirtembergii.

„Oczywiście ja nie wiedziałem nic, prawie nikt w Niemczech nie wiedział o tych strasznych rzeczach, a ci, którzy wiedzieli cokolwiek, nie wiedzieli wszystkiego, a ci wreszcie, którzy wiedzieli wszystko, wiedzieli także, co oczekuje człowieka, który ośmieliłby się szeptać innym na ucho o tych rzeczach pełnych grozy. Ale niewiedza ta nie może nas usprawiedliwiać od winy, która na tym polega, że się pozostawało nieuświadomionym dlatego, że się nie chciało wiedzieć i słyszeć. Czyniąc rachunek sumienia, nie możemy zaprzeczyć sami przed sobą, że czasem jakieś niepewne słuchy krążyły po kraju, jakieś wersje, które mówiły o zbrodniach, jakie się dzieją tu i tam. Czyż nie było to obowiązkiem, obowiązkiem ludzi, których dzwon w każdą niedzielę zwołuje się na nabożeństwo, zatroszczyć się o to, zająć się tymi pogłoskami, aby postarać się wyjaśnić, czy rzeczywiście kraj nasz stał się domeną zbrodni i czy ludzie, którzy nami rządzili, wymagali od nas posłuszeństwa, aby dać co cesarskie cesarzowi — nie wymagali tego dla zbrodniarzy?

Ale myśmy woleli o tym nie wiedzieć. Woleliśmy nie być poinformowani. Bo nie chcieliśmy zakłócać spokoju ducha, aby nie było nam zbyt ciężko podlegać tym, których przez tchórzostwo i zaślepienie dopuściliśmy do steru nawy państwowej... Dlatego zbrodnie te obciążają i nasze konta, nawet wówczas, jeżeli prawdziwą jest teza, że lwia część zła jest dziełem bandy gangsterów i nie może być przypisywana całemu społeczeństwu... Nie wolno pozwolić uśpić swego sumienia przez fakt, że także w innych krajach różni ludzie wyrządzają wiele krzywdy swoim bliźnim...

W sposób bardzo zdecydowany przemawia dr W. Richter. Uznając winę i potrzebę ekspiacji uznaje jednak zagadnienia te za sprawę wewnętrzną narodu niemieckiego.

„Żaden naród ani żaden człowiek nie jest władny dawać rozgrzeszenia. Zagadnienie winy leży na dnie naszych dusz i konieczne jest, aby Niemcy współczesne sięgnęły do głębi swego wnętrza, aby sprawę winy zrozumieć i wnioski stąd wyciągnąć. To pójście w głąb nie ma nic wspólnego z postulatami politycznymi państw zwycięskich. Jest to zagadnienie poszczególnych jednostek. To pójście w głąb da Niemcom odpowiednią siłę, stworzy podstawę dla odbudowy moralnej, politycznej i ekonomicznej. Ekspiacja ta polegać musi na stworzeniu więzi z absolutem, a przeto na odrodzeniu prawdziwej religii, która została zniszczona przez materializm hitlerowski. Przez nią dojdziemy do odrodzenia życia społecznego bez obawy popadnięcia w totalizm."

Zagadnienie winy wywołało już w Niemczech pewien ferment myślowy. Grupa ludzi uznających potrzebę otwartego przyznania się i szczerej ekspiacji, stworzyła zespół ideowy, pracujący z myślą o odrodzeniu moralnym społeczeństwa niemieckiego, a zwłaszcza jego młodego pokolenia. Zespół ten podjął pracę myślowego przepracowania zagadnień kultury niemieckiej w duchu moralności chrześcijańskiej. Grupa ta, przypominająca francuską ekipę „Uriage", zbiera się w pałacu Aulendorf w Wirtembergii w strefie francuskiej. Na czele jej stoi baron Hans Christoph von Stauffenberg, bliski krewny pułkownika Stauffenberga, który w lipcu 1944 dokonał nie udanego zamachu na Hitlera. Ludzie ci stawiają sobie za cel odrobić zło dokonane przez Niemcy w okresie hegemonii pruskiej i założyć fundamenty odnowionej kultury niemieckiej. Ludzie ci nie boją się słowa ekspiacja. Jeden z nich **dr Feliks Messerschmid** powiada: „Świat zarzuca nam zbrodnie i domaga się naszej ekspiacji, a cóż znaczy ekspiacja? W oryginalnym tekście greckim Nowego Testamentu użyto określenia metanoia dla wyrażenia pojęcia ekspiacji. Metanoia oznacza — przemiana ducha. Otóż taka przemiana ducha winna się u nas dokonać, abyśmy mogli wejść na drogę wielkiej wspólnoty narodów."

Tłumaczyła: **Maria Turowicz**

WSPÓŁCZESNY KATOLICYZM ANGIELSKI

Anglia w czasie drugiej wojny, pomimo wszystkich ciężarów i zniszczeń, nie zatrzymała się w swym rozwoju, a temu ogólnemu rozwojowi dotrzymywał kroku i katolicyzm angielski. Rósł liczebnie, krzepł duchowo, społecznie i kulturalnie. Można śmiało powiedzieć, że dziś katolicy angielscy są czynnikiem, z którym należy się liczyć. Wielka w tym zasługa przede wszystkim kardynała Hinsleya, jego następcy kardynała Griffina, prof. oxfordzkiego Christophera Dawsona i innych.

Oto jak się przedstawiają pojedyncze odcinki życia katolickiego w Anglii czasu wojny.

Prasa. W szybkim tempie zaczyna dorównywać katolickiej prasie francuskiej czy niemieckiej. Największe wydawnictwa książek i czasopism mieszczą się w Londynie. Praktycznie są dwa największe: Sheed & Ward i Burns & Oats. Z mniejszych należy wspomnieć Hollis & Carter. Mr. Ward prócz wydawnictwa londyńskiego posiada też filię w Nowym Jorku, którą prowadzi jego żona, sama też czynna na polu literackim. W r. 1944 wydała dużą monografię o Chestertonie, przyjętą z wielkim zainteresowaniem w całym katolickim świecie anglosaskim. Angielskie wydawnictwa katolickie nie specjalizują się tak jak np. francuskie. Prócz oryginalnych książek wydaje się dużo przekładów, zwłaszcza z francuskiego. Nowy tom Mauriaca: „La pharisienne" w przekładzie angielskim cieszył się tak wielkim powodzeniem, że w ciągu niewielu dni cały nakład został wyczerpany. Drugie wielkie wydawnictwo zaczęło serię dzieł filozoficznych i teologicznych pod nazwą „Bellarmin séries".

Katolickie wydawnictwa cieszą się coraz większą poczytnością. Dowodem tego fakt, iż w roku ub. na jednej z pryncypalnych ulic londyńskich została otwarta księgarnia katolicka pod nazwą „Catholic library". W lokalu tej księgarni odbywają się często konferencje katolickich intelektualistów.

Warte wspomnieć i wybitne anglikańskie wydawnictwo „Dacre Press", należące do t. zw. anglo-katolickiego kierunku kościoła anglikańskiego. W „Dacre Press" wydają teraz anglo-katoliccy benedyktyni serię książek „Pax". Są to cenne historyczno-naukowe studia z zakresu liturgii i nauki o sakramentach.

Katolickie czasopisma angielskie po pewnej stagnacji wojennej nie tylko osiągają wysokość przedwojennego nakładu, ale go w wielu wypadkach przewyższają. Tak np. tygodnik „The Tablet" wychodzący od r. 1940 ma już ponad 35.000 prenumeratorów. Jest to jedno z najlepszych katolickich czasopism nie tylko angielskich. Bywa czytywany we wszystkich kołach intelektualnych Anglii, tak katolickich jak i nie katolickich. Przynosi dość dokładne wiadomości o stosunkach we wszystkich państwach, porusza aktualne kwestie ogólne i to nie tylko religijne. Ma wyborną kronikę zagraniczno-polityczną i uwagi z życia współczesnego katolicyzmu angielskiego. Kierunek tego pisma jest konserwatywny. Drugi tygodnik, „Catholic Herald" wychodzi dziś już w 90.000 egzemplarzy, gdy przed kilku laty miał niewiele ponad 10.000. Obydwa tygodniki są przeznaczone dla inteligencji, natomiast „Catholic Times" i „Universe" są dla najszerszych warstw. „Universe" wychodzi w nakładzie 13.000 egz. Podkreśla przede wszystkim powodzenie katolicyzmu we wszystkich odcinkach życia nie tylko w Anglii, ale w ogóle w całym świecie. Dzienników katolicy angielscy nie posiadają, a to dlatego, że niekatolickie dzienniki angielskie przynoszą wiadomości z życia religijnego i katolickiego zupełnie bezstronnie.

Prócz wymienionych tygodników wychodzi jeszcze kilka innych czasopism. Nakład mają niewielki. Jezuici wydają miesięcznik „Month", przeznaczony głównie dla kół teologicznych, ale czyta go również laicka inteligencja. Oxfordzcy dominikanie wydają „Blackfriars" zbliżony do francuskiej „La vie intellectuelle". Z innych czasopism na uwagę zasługują: „Dublin revue" i „Clergy review" poświęcony problemom i potrzebom duchowieństwa.

Ogólnie można powiedzieć, że katolicka prasa angielska dobrze spełnia swe zadanie w środowisku przeważnie niekatolickim i nie brak jej żywotności. Zarzuca się jej jednak, że mało zajmuje się kwestią robotniczą, co stoi w sprzeczności z zainteresowaniami angielskich katolików, którzy w 5/6 należą do klasy robotniczej.

Katolickie Stowarzyszenia i Związki. Najwybitniejszym ze stowarzyszeń katolickich jest bezwątpienia „Newman Association" założone w Liverpoolu w r. 1920. Skupia wszystkie katolickie ugrupowania wyższych uczelni angielskich. Członkami są więc słuchacze wyższych uczelni, profesorowie, prawnicy, lekarze, wychowawcy, księża. Związek ma za cel szerzyć życie katolickie na uniwersytetach angielskich, przygotowywać kadry przyszłej inteligencji do ich zawodu. Stara się również o międzynarodowe kontakty i wymianę, zwłaszcza z organizacją „Pax Romana". Związek ten stworzył w Londynie t. zw. Międzynarodowy Komitet, który regularnie raz w tygodniu urządza konferencje. Zaprasza też na konferencje gości z zagranicy dla wymiany poglądów. Komitet corocznie or-

ganizuje wycieczki za granicę. W czasie wojny katolicy wszystkich narodowości, żyjący jako emigranci w Londynie, utworzyli t. zw. „Allied Club". Klub istnieje do dnia dzisiejszego. Schodzą się tam studenci, którzy po wojnie z rozmaitych przyczyn nie wrócili do swojej ojczyzny. W czasie wojny powstał również w Anglii ciekawy prąd katolicki pod nazwą „Miecz ducha". Inicjatorem był zmarły kardynał Hinsley. Celem jego jest zjednoczenie katolików i innych ludzi dobrej woli w pracy dla chrystianizacji życia, a tym samym zaprowadzenia pokoju sprawiedliwego i trwałego. Prąd ten propaguje wśród swoich członków pogłębienie życia duchowego. Wychodzi bowiem z zasady, że kto chce reformować świat, musi wpierw odrodzić siebie. Był to ruch czysto katolicki, ale, aby osiągnąć swój cel, członkowie jego nawiązali ścisłą współpracę z podobnym ruchem angielskich protestantów. Ruch ten istnieje do dziś. Zmieniły się tylko nieco jego cele i metody. Walczy o wolne życie w Europie, śledzi rozwój sytuacji na kontynencie, a swoje publikacje wydaje pod nadzorem członków Izby Gmin.

Rozległa działalność społeczna jest zorganizowana w licznych stowarzyszeniach o charakterze społecznym. Niektóre z nich powstały w czasie wojny, inne po wojnie. Na polu społecznym katolicy współpracują z protestantami oraz ze związkami czysto świeckiego charakteru. Rozwinęła się nawet do pewnego stopnia zdrowa konkurencja między katolikami a protestantami, co na korzyść wychodzi tak jednym, jak i drugim. Z organizacji społecznych najwybitniejszą jest „Catholic commitee for Relief Abroad", w skrócie C. C. R. A. Założył ją w r. 1942 kardynał Hinsley. Jest uznana urzędowo i włączona do „Council of British Societies for Relief Abroad". Celem jej była i jest pomoc dla zubożałej i głodującej ludności poza Anglią. W Anglii urządza zbiórki żywności, ubrań i lekarstw, rozdzielając najbardziej potrzebującym, buduje prowizoryczne domy dla potrzeb społecznych, gdzie odbywają dobrowolną służbę lekarze, pielęgniarki i księża. Daje czasowe schronienie ludziom bez dachu nad głową. Organizacja powyższa prowadzi około 16 obozów w Niemczech, przedtem organizowała pomoc głównie dla Włoch, Grecji i Jugosławii. W r. ub. pomagano specjalnie Niemcom, Włochom i Austrii i to regularnie co miesiąc. Francja, Holandia, Węgry i Polska nie cieszyły się taką systematyczną pomocą. Prócz materialnej pomocy bywa też udzielana ze strony tej organizacji pomoc duchowa. Organizuje się mianowicie nauczanie religii i rozdaje się setki książek religijnych. W ubiegłym roku zajęto się specjalnie ewakuacją dzieci włoskich z Północnej Afryki do ojczyzny.

Społecznie pracuje również w Anglii t. zw. „Catholic Social Guild" założony jeszcze w r. 1909. Program posiada bardzo rozległy. Pracuje nad realizacją samopomocy katolickiej. Stara się przede wszystkim o to, aby katolicy przyswoili sobie najdoskonalsze zasady społecznego życia. W tym celu organizuje koła naukowe przy parafiach, względnie przy wyższych uczelniach. Organizuje kursy i konferencje dla młodzieży i dorosłych, połączone z egzaminami. Centrum tej organizacji to Oxford. Społeczne katolickie zasady propaguje się przez wydawanie zwięzłych broszur, opracowanych przez specjalistów poszczególnych zagadnień. Guild pragnie wychować katolickich mówców i przywódców, obeznanych w pierwszym rzędzie z zagadnieniami socjalnymi. Pod patronatem Guildu stworzono w r. 1921 w Oxfordzie „Catholic Workers college". Jest to instytut, w któ-

rym mogą studiować robotnicy i robotnice nauki społeczne i gospodarcze. Do kolegium przyjmuje się dojrzałych robotników, którzy już mają pracę. Warunkiem przyjęcia jest polecenie miejscowego proboszcza i badanie psychotechniczne. Słuchacz kolegium uczęszcza na kursy historii, ekonomii, socjologii na uniwersytecie oxfordzkim. Po dwu latach może uzyskać dyplom uniwersytecki. Naturalnie, że te ulgi mają również robotnicy niekatoliccy, ale o tych stara się państwo. Po skończonych studiach wracają robotnicy czy robotnice do swoich zajęć zawodowych, ale mają możliwości szybkiego awansu i piastują różne godności w związkach zawodowych. Katoliccy robotnicy wydają swój miesięcznik „Catholik Worker", natomiast Guild redaguje czasopismo „The Christian Democrat".

Inne stowarzyszenia społeczne grupują się też wokół Guildu. Są to: „Catenian Association", „Conference of catholic Industrials" i in. Najwięcej robotników zrzeszonych jest w organizacji Y. C. W. „Young Christian Workers", założonej w r. 1935, liczy ona obecnie 10.000 członków. Z inicjatywy tego związku powstało „Catholic Workers Movement". Na zasadach podobnych do zasad Stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo oparty jest „Legion of st. Mary".

Sytuacja religijna. Wspomnieliśmy już o ruchu katolickim „Miecz ducha", w drugiej połowie wojny powstał drugi podobny ruch, trwający do dziś: „Council of Christians and Jews" (Rada Chrześcijan i Żydów). Ruch ten jednoczy katolików, anglikanów i Żydów, walcząc o wprowadzenie w życie tych zasad, które są im wspólne. „Rada" walczy o wolność religii we wszystkich państwach i pragnie, aby przy rozwiązywaniu wszystkich współczesnych problemów brano pod uwagę zasady religii, zwłaszcza jeśli chodzi o pokój i o stosunek do faszyzmu. Walczy o powszechne uznanie istnienia Boga i jego praw. Ruch ten rozszerzył się już i na Stany Zjednoczone, gdzie swoje cele skonkretyzowano w 7 punktach. W szukaniu wspólnych dróg istnieją jeszcze duże rozbieżności wśród członków.

Stosunki między katolikami i anglikanami w zasadzie się nie zmieniły. Jak wiadomo w połowie XIX w. w kościele anglikańskim powstał t. zw. kierunek oxfordzki, mający na celu zbliżenie z katolicyzmem. Poświęcono się studium nad pierwotnym chrześcijaństwem i w rezultacie tych badań ustalono, że katolicyzm zgadza się z nauką starochrześcijańską. Szereg wybitnych anglikanów przeszedł oficjalnie na łono Kościoła Katolickiego, inni pozostali w kościele anglikańskim, ale upodobnili się do katolicyzmu, zwłaszcza jeśli chodzi o liturgię. Mają swoje klasztory, niektórzy księża zachowują celibat, czczą N. P. Marię i świętych, odmawiają różaniec, wierzą w Przeistoczenie itd. Nazywają siebie anglo-katolikami dla odróżnienia od rzymsko-katolików. Stale jeszcze podlegają jurysdykcji canterburskiego arcybiskupa. Do anglo-katolików zalicza się i teraźniejszy londyński biskup dr. Wand. Pozostali anglikanie ustosunkowują się do katolików w zależności od tego, w jakiej mierze zachowali swoje pierwotne zasady protestanckie. T. zw. High Church stoi mniej więcej na przeciwiu między katolicyzmem a luteranizmem; opiera się o zasadę episkopalizmu, tj. apostolskiego następstwa i wiele zachowuje z katolickiej liturgii. Postawa wobec Rzymu jest taka sama jak u anglo-katolików. Kamieniem obrazy jest to, że Rzym nie uznaje, podobnie jak i prawosławni teologowie, ważności anglikańskich święceń duchownych. Inna grupa t. zw. Low Church skłania się do luteranizmu. Jest ze wszystkich najsłabsza. Trzecią najsilniejszą grupę sta-

nowi Free Church, stojący najdalej od katolicyzmu. Przyznaje się do niej wielu pastorów, a jej członkowie rekrutują się przeważnie z Labour Party. Grupa ta ma czysto kalwińskie zasady, a istotę chrześcijaństwa widzi w pracy społecznej. U żadnej z tych grup nie widać wyraźnej niechęci do Rzymu, przeciwnie wszyscy są za współpracą z katolikami.

W ostatnich czasach anglikanizm przeżywa znaczny kryzys. Najwybitniejsi spośród anglikanów z troską zastanawiają się, jak zapobiec dalszemu rozdrabnianiu się kościoła anglikańskiego.

O sprawach religii mówi się w Anglii zawsze otwarcie i często, zarówno prywatnie jak i publicznie, więcej niż np. we Francji. Religijne dysputy prowadzi się we wszystkich kołach, tak między lordami, jak robotnikami. W prasie i to nie tylko katolickiej pisze się stosunkowo dużo o sprawach religijnych, prowadzi się kościelne kroniki (np. Times często podaje również nowości ze świata katolickiego).

Niemniej jednak zlaicyzowanie i poganizacja życia w Anglii jest dziś większa niż gdziekolwiek w Europie. Dzisiejsza Anglia nie jest już surową Anglią doby wiktoriańskiej. Ale to zobojętnienie religijne szerzy się w zastraszający sposób przede wszystkim wśród anglikanów. Angielscy katolicy uważają, że kościół anglikański, a nawet państwo, nie są już zdolne odrodzić życia na podstawach chrześcijańskich. Nic więc dziwnego, że katolicyzm angielski liczebnie zaczyna rosnąć. Według „Universe" z końcem ub. roku było w Anglii i Walii trzy i pół miliona katolików, co stanowi 7—8% ludności kraju. Rosną szeregi katolików nie tylko wskutek przyrostu naturalnego, ale i przez konwersje. Jest ich około 10.000 na rok. Dobrą propagandą katolicyzmu są autobiografie, które wydają konwertyci, gdzie podają obszernie przyczyny swojej konwersji. Do Apologii Newmana przybyła autobiografia Chestertona, z nowszych wydawnictw zwraca uwagę piękne dzieło wybitnego angielskiego intelektualisty-konwertyty Arnolda Lunna pt.: „Now I see" (Teraz widzę). Niedawno stworzono koło, które urządza co tygodnia dyskusje na temat: „Dlaczego stałem się katolikiem?". Na tych dyskusyjnych zebraniach konwertyci sami opowiadają o drogach, które ich przywiodły do katolicyzmu. Obecni na sali zadają im wprost pytania, na które prelegenci odpowiadają.

Katolicka teologia angielska nie dorównuje jeszcze poziomowi francuskiej czy niemieckiej. Specjalnością jej do niedawna były dzieła apologetyczne albo obrona przed atakami Low Church. Obecnie zaczynają już zajmować się problemami teologicznymi i filozoficznymi. Dużo się też przekłada z obcej literatury. Ataków ze strony protestantyzmu już nie ma. Raczej coraz częstsze są przypadki współpracy. Mimo iż nie można jeszcze mówić o jakimś „chrześcijańskim froncie" w Anglii, to jednak faktem jest, że poważnie myślący innowiercy są raczej sojusznikami katolików w walce z laicyzmem i neopogańskim światopoglądem.

Życie polityczne. Angielski katolik jak w ogóle każdy Anglik ma w swoim charakterze silne umiłowanie politycznej wolności. Na tym opiera się jego pogląd na kwestie polityczne. Otwarcie i jasno precyzuje katolickie interesy i ostro potrafi reagować na krzywdę, jaka spotyka katolików. Jeśli chodzi o przynależność partyjną, nie są jednolici. Między partiami bowiem nie ma stronnictwa wyraźnie chrześcijańskiego albo antychrześcijańskiego. Kiedy jednak chodzi o rzeczy zasadnicze np. wolność religii, problem szkolnictwa itd. wszyscy katolicy głosują zgodnie bez względu na

swą przynależność partyjną. W politycznym życiu Anglii grają katolicy mimo wszystko stosunkowo małą rolę. Winni są sami. Udziału w życiu publicznym jeszcze się lękają trochę. Na ogół jednak angielski katolicyzm stoi na wysokości chwili obecnej. Posiada piękne wartości, owiane duchem apostolskiej gorliwości, którą przejawia nie tylko w prasie, w związkach, stowarzyszeniach, pracy społecznej, ale i w życiu religijnym. Angielscy katolicy starają się żyć wedle zasad dobrze pojętego katolicyzmu i zasady te wcielać w życie społeczne.

J. D.

(„Verbum" 1947)

ODRODZENIE HUMANIZMU W AUSTRII

Wyrazem przekonania, że w przełomowych chwilach świata narody znajdowały wyjście i ucieczkę w humaniźmie, było stworzenie w Austrii, tuż po wojnie, „Österreichische humanistische Gesellschaft" w Innsbrucku. Celem tego stowarzyszenia jest szerzenie kultu dla piękna antycznego, jego dziedzictwa w chrześcijaństwie, i w duchu tym odrodzenie nauki i sztuki. Stowarzyszenie redaguje szereg publikacji pod nazwą „Ewiger Humanismus", w których uzasadnia swój stosunek do antyku i szuka ścieżki do człowieka, chce znowu trafić do ducha, „którego tak długo musieliśmy się zapierać".

Seria publikacji Austriackiego Towarzystwa Humanistycznego zaczyna się zeszytem „Österreichs humanistische Sendung" pióra dr Karola Jaxy. Po historycznym przeglądzie studium humanizmu z wszechwładną łaciną, od czasów karolińskich, przez średniowiecze, renesans, wiek oświecenia, liberalizm, aż po współczesne wypadki autor resumuje: Po strasznych wypadkach i błędach ostatnich lat, kiedy w nas stłumiono wiarę w człowieka, mamy znów dostęp do prawdziwego człowieczeństwa. Naszym przewodnikiem powinien być antyk, który i po tym przełomie pokaże swoją wieczną młodość i jej kontynuację w chrześcijańskim humanizmie. Pod antykiem rozumiemy „prototyp całej naszej europejskiej kultury. Idee zachodniego duchowego rozkwitu po raz pierwszy rozwinęły się i formowały w Helladzie".

Rasizm słusznie zauważył, że humanizm sprzeciwia się po prostu jego programowi. Toteż grecką kulturę i człowieka wtłaczano w ramy rasizmu i materializmu, klasyfikowano według związków krwi, jako prototyp wyższego, aryjskiego człowieka. W końcu porzucono zainteresowanie antykiem na rzecz wyłącznie „indogermańskich dziejów ducha". Dziś, gdy ten koszmar minął, Austria chce znów powrócić do swej roli pośrednika kultury humanistycznej i łączyć wschód z zachodem, północ z południem.

Inny zeszyt tego wydawnictwa pióra Roberta Mutha, „Humanismus und Wissenschaft", omawia stosunek humanizmu i nauki. Bodajże najciekawszym i najbardziej wartościowym z dotychczas wydanych zeszytów jest praca kapucyna O. Heinricha S. Brauna pt.: „Humanismus als religioses Anliegen". Autor zwraca się w niej nie tylko do Austrii, ale do całej ludzkości.

W słowie „humanizm", które słyszymy na Zachodzie na każdym kroku,

autor wyczuwa wołanie „za człowiekiem, za „humanum" i humanitarnością. To wołanie człowieka, zdradzonego przez technikę, bomby, maszyny, imperializm i szaleństwo nadczłowieka, wołanie ludzi, którzy dostali się pod miażdżące koła wojennej machiny, ludzi, którzy każdym drgnieniem duszy chcieliby się stać znowu ludźmi. „Jest to wołanie religijne, adwentowe, z dna nędzy ludzkiej".

Właściwa troska humanizmu, obrona człowieka, wspólna jest i Kościołowi. Ale nie zawsze te dwa światy rozumiały się i łączyły dla wspólnego dobra. Napięcia i nieporozumienia istniały od początku, trwały przez wieki aż do naszych czasów. Liberalnej nauce przez długie pokolenia zależało na tym, aby wykazać kontrast i wręcz wrogość Kościoła i humanizmu. Ale w ostatnich czasach, głównie w ostatnim dziesięcioleciu, w badaniach nad humanizmem następuje przeorientowanie od podstaw. Przekonano się, że walka o nowe zrozumienie człowieka nie zaczęła się wyłącznie z końcem średniowiecza, ale znacznie wcześniej, tak, że dopiero w renesansie w pełni doszedł do głosu prąd, który już dawno istniał w średniowieczu. Przekonano się również, że korzenie tzw. renesansu tkwią w religii, w katolicyzmie i są wynikiem chrześcijańskiej potrzeby reformy, że pierwotnie były to tęsknoty za religijnym odrodzeniem człowieka i to u indywidualności, które jeszcze należą do średniowiecza, jak św. Franciszek z Assyżu, Dante, Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu i in. Stanowisko renesansu określa najlepiej powiedzenie Pico della Mirandoli: (antyczna) „filozofia szuka prawdy, teologia ją znajduje, ma ją religia". (Wspomniane austriackie towarzystwo „Ewiger Humanismus" przyjęło za swoją modlitwę Mirandoli: „Oratio de dignitate hominis").

W dobie współczesnej humanizm ocenia się więc ze stanowiska chrześcijańskiego jużto pozytywnie (Thode, Burdach, Russel, Dawson), jużto podejrzewa się, utożsamia z pogaństwem (Ph. Kuble) i czyni się odpowiedzialnym za całą apostazję współczesności, która swój szczyt osiągnęła w Nietzschem.

Nieporozumienia i podejrzenia nie tkwią w zewnętrznej okoliczności, ale w humanizmie samym. W każdym bowiem humanizmie tkwi niebezpieczeństwo albo przynajmniej daleka pokusa, aby postawić człowieka na miejscu Boga. Amerykański autor Archibald Mac Leish w czasopiśmie „Amerikanische Rundschau", które wychodzi w strefie amerykańskiej, tak definiuje humanizm: wiara w człowieka. W tym punkcie chrześcijański i pogański humanizm zgadza się i zarazem różni. Dla pogańskiego humanisty „wiara w człowieka" staje się namiastką religii i zastępuje wiarę w Boga. Człowiek staje na miejscu Boga. Ten humanizm w indywidualistycznej postaci doszedł do kultu nadczłowieka, a w kolektywistycznej postaci do kultu masy. I chrześcijański humanizm wierzy w człowieka, jakim jest, więcej, jakim ma być. Humanizm jako wiara, wymaga podstaw religijnych. Zależy od wiary w Boga.

„Tylko wtedy wierzę w człowieka, gdy za nim stoi Bóg, który właśnie nadaje godność człowiekowi". Bez tej wiary człowiek szybko stałby się potworem albo kółkiem machiny. Humanizm więc nie jest tylko kultem herosów, kultem wyjątkowego, wyidealizowanego człowieka — właśnie taki kult prowadziłby do antyhumanistycznego führerstwa, ale żąda szacunku dla człowieka w ogóle, szacunku dla godności ludzkiej, nie tylko dla takiej, którą człowiek może osiągnąć, ale i dla takiej, która jest wrodzona, którą

ludzie posiadają, gdyż są ludźmi. Pytamy, dlaczego należy się człowiekowi taki szacunek we wszystkich okolicznościach, dlaczego mamy szanować jego prawa, nawet gdy jest biedny, chory, wprost nieużyteczny w oczach państwa czy gospodarczego aparatu? Na to główne pytanie humanizmu da odpowiedź jedynie chrześcijaństwo. Pomyłką byłoby myśleć, że chrześcijaństwo wierzy w człowieka jedynie ze współczucia. Gdyby chodziło tylko o współczucie, rację miałby Nietzsche, który współczucie uważał za obrazę człowieka i który twierdził, że chrześcijaństwo jest religią chorych, słabych, małowartościowych.

Nie można o człowieku powiedzieć niczego głębszego i piękniejszego, jak to, co mówi chrześcijaństwo: że jest stworzeniem Bożym, że jest obrazem Bożym, że jest Bogu podobny. Porzucenie Boga jest porzuceniem własnej godności. Taka wiara jest czymś więcej niż współczuciem.

Ale chrześcijanin ma godność stworzenia darowaną i wie, że jego godność ludzka jest zagrożona. Wie, że między stworzeniami jest najbardziej zagrożony. Im doskonalszy twór, tym bardziej zagrożony. A największą doskonałością jest to, że Bóg sam stał się człowiekiem. Antyczność napewno wysokie miała pojęcie o człowieku, skoro bogom dała twarz ludzką, ale o ile wyższe jest chrześcijaństwo, gdzie człowiek jest stworzony według obrazu Boga.

Poza odkupieniem i synowstwem Bożym w trzech rzeczach widzimy godność ludzką: w indywidualizmie, w wolności i nieśmiertelności. Każdy człowiek jest czymś odrębnym. Właśnie w tym jest coś z Boga. Bóg nie produkuje człowieka jako artykuł masowy, ale każdego stwarza jako indywidualność, jako odrębny twór. Humanizm wierzy w człowieka, w jego godność, którą chce zabezpieczyć przed wielu niebezpieczeństwami zewsząd czyhającymi. Jest to sprawą nie tylko humanizmu, ale przede wszystkim religii.

L. H.

(„Verbum" 1947)

KATOLICKIE CZASOPISMA W CZECHOSŁOWACJI

Zanim na naszych łamach wypowiedzą się nasi przyjaciele katolicy czescy i słowaccy, zamieszczamy na razie to krótkie wprowadzenie w ich działalność publicystyczną.

Z periodyków czeskich na uwagę zasługują przede wszystkim „Vyszehrad" i „Akord". Pierwszy z nich, tygodnik, poświęcony kulturze chrześcijańskiej, zaczął wychodzić w Pradze w r. 1946 i grupuje wokół wydawnictwa tej samej nazwy pisarzy i publicystów katolickich. Nazwa „Vyszehrad" ma podkreślić ścisły związek czeskiego katolicyzmu z najdawniejszym ogniskiem czeskiego kultu chrześcijańskiego, a tym samym z narodową tradycją artystycznej twórczości. „Vyszehrad" postawił sobie za cel służenie katolickiej inteligencji i zwracanie uwagi na aktualne zagadnienia kulturalne z katolickiego punktu widzenia. Międzynarodowy charakter Pragi w dużej mierze wpłynął na typ tego czasopisma i postawił redakcję przed wielkimi problemami i zadaniem, które stara się w sposób mniej lub więcej szczęśliwy rozwiązać. Czasopismo ma charakter raczej referujący, nawał zagranicznego materiału jest wielki, co sprawia,

że niekiedy brak w nim miejsca na rzeczy oryginalne, omawiające problemy i zagadnienia czysto czeskie. Na szczególną uwagę zasługują nry specjalne, poświęcone Wł. Sołowjewowi, J. H. Newmanowi i Bloy'owi. Stwierdzają one, że „duch chrystianizmu i wielkie indywidualności tak samo rodzą się na Wschodzie jak i na Zachodzie".

Miesięcznik „Akord" wychodzi w Bernie na Morawach już od lat dwunastu z małymi przerwami. Poświęcony jest literaturze i sztuce, choć nie brak w nim i zagadnień społecznych czy filozoficznych. Grupuje przede wszystkim morawskich pisarzy i poetów katolickich, wśród których najwybitniejszym jest redaktor pisma, poeta, Jan Zahradniczek, duchowy spadkobierca najgłębszego z poetów czeskich, wielkiego mistyka Otokara Brzeziny. Miesięcznik „nastawiony" jest w pierwszym rzędzie na poezję, rzadziej znajdziemy w nim prozę. Dużo, bo prawie 1/3 każdego nru wypełniają recenzje i sprawozdania z nowości czeskich. Sporo też przekładów z poezji francuskiej, angielskiej, a nawet całe kolumny specjalne poświęcone poezji nowogreckiej, włoskiej, jest również kolumna polska w przekładzie znanego u nas polonofila Adolfa Gajdosza.

Obecnie redakcja „Akordu" przygotowuje specjalny „numer polski".

Taką samą rolę jak w Czechach „Vyszehrad" pragnie na Słowacji odegrać miesięcznik, poświęcony chrześcijańskiej kulturze, „Verbum". Wychodzi w Koszycach. Chce służyć nie tylko inteligencji katolickiej, ale i szerszym warstwom, zapełnić lukę między kulturą religijną a prasą polityczną, która rozwinęła się ostatnio na Słowacji w niebywałym tempie. Podczas gdy „Vyszehrad" zwraca swe zainteresowania na zagraniczny ruch katolicki i wydawnictwa, „Verbum" stara się przedstawić sytuację słowackiego człowieka na tle europejskiej kultury i na gruncie ojczystym. Nazwą „Verbum" chce podkreślić swoją przynależność do europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej, złożonej z syntezy rzymskiego chrystianizmu i greckiej filozofii, która osiągnęła swój punkt szczytowy w średniowieczu".

Dla polskiego czytelnika miłą niespodzianką jest fakt, że Polsce poświęca się na łamach tego miesięcznika dużo stosunkowo miejsca. Widać inklinację słowacką do kultury polskiej i chęć ściślejszej współpracy intelektualnej. Na razie zaznaczyło się to w dziedzinie literatury pięknej. Z poloników, które warto zanotować, to obszerne omówienie powieści H. Malewskiej: „Kamienie wołać będą" pióra M. Z(jary), w nrze 5 fragment tejże powieści, która niebawem ma się ukazać w przekładzie słowackim. W nrze 10 znajdujemy artykuł J. Zawieyskiego: „Zagadnienie katolickiej literatury" i fragment z „Drogi do domu" oraz essey o Zawieyskim pióra wspomnianego już wyżej M. Zjary. W dziale recenzji omówiono przekład słowacki pow. „Bez oręża" K. Szczuckiej, który świeżo ukazał się na półkach księgarskich.

A. B.

KATOLICKA POEZJA SŁOWAKÓW

W przedwojennej literaturze słowackiej obok różnych możliwych „izmów" rozwijała się również grupa poetów katolickich. Dziś szeregi ich mocno się przerzedziły wskutek śmierci kilku z nich, a bardziej z przyczyn pozaliterackich, głównie politycznych.

Najstarszym z grupy katolickiej jest Valentin Beniak, który od drobnych lirycznych utworów, poprzez awangardyzm przeszedł do wizjonerskich cyklów („Zoila", „Popielec"), w których porusza problemy życia, miłości i metafizycznego lęku. Do młodszej generacji należy grupa poetów-ontologistów. Są to przeważnie księża, z programowym katolicyzmem, mimo, iż należą do różnych szkół poetyckich. Tak np. P. G. Hlbina jest urodzonym awangardzistą, Janko Silan uczy się na Rilkem i Hviezdoslawie, Jan Haranta na współczesnej francuskiej poezji katolickiej, tu należy również Svetoslav Veigl. U Silana podkładem wszystkiego jest wielka wiara, franciszkańska pokora i radość z drobnych rzeczy. Hlbina tworzy raczej z potrzeby estetycznych zamiłowań. Haranta kocha biedę, dobroć i piękno. U wszystkich natomiast istnieje jakaś mocna świadomość wspólnej odpowiedzialności.

Najmłodsza generacja słowackich poetów katolickich jeszcze się nie wypowiedziała. Ale faktem jest, że np. wiersze Jana Motulki i Juliusa Zborovjana wzbogaciły poezję słowacką o nowy ton, tworząc wraz z całą grupą katolicką poważny wkład do skarbca literackiego narodu słowackiego.

Słowackie „Verbum" nie ogranicza się jedynie do redagowania miesięcznika, wydaje również szereg publikacji i jest jednym z inicjatorów żywego ruchu liturgicznego wśród młodzieży. Ruchowi temu poświęcona jest seria „Signum".

A. B.

NOWE PERIODYKI FRANCUSKIE

Mamy w ręku pierwsze numery dwóch nowych periodyków francuskich, zasługujących na baczną uwagę: „Le Cheval de Troie" i „Chemins du Monde". Pierwszy, „miesięcznik literacki, poświęcony doktrynie i kulturze", jest bojowym pismem katolickim, bojowym w tym sensie, jak to wyjaśnia artykuł wstępny, znakomicie napisany, pióra dominikanina O. Bruckenbergera: że zamierza z całą jasnością, bez żadnych niedomówień konfrontować realizacje ludzkie z Ewangelią Chrystusową. „Tylko nienaruszony organizm zdolny jest asymilować", powiedział Maritain — chrześcijaństwo tylko wtedy zachowa siłę atrakcyjną, gdy samo siebie nie okaleczy. „Wszystko albo nic", które jest prawem wiekuistego zbawienia, jest także i w doczesności wymaganiem prawdy nadprzyrodzonej. Humanizm, obrona człowieka — chrześcijaninowi, głoszącemu te słuszne hasła, nie godzi się zapominać, że nie chodzi o jakiekolwiek pojęcie człowieka (i hitleryzm miał swoją teorię człowieka), ale o pojęcie dziecka Bożego, odkupionego przez Chrystusa.

Postawę taką można określić jako „eschatologiczną" (w myśl rozpowszechnionej już dziś terminologii — por. nr. 1 „Znaku" art. J. Danielou). Równocześnie jednak jest to postawa wolna od błędu, który kard. Suhard w swym liście pasterskim piętnuje jako „integryzm". Zgodnie z hasłem św. Katarzyny Sieneńskiej zachowuje ona „niewymowny szacunek dla wszystkiego co jest" — byle nie dla kłamstwa i pozoru. A więc przede wszystkim szacunek dla bliźniego, zrozumienie jego trudności, wyjście

naprzeciw jego dobrej woli. „Ziarno zatęchnie, gdy się je gromadzi, wyda owoc, gdy się je zasieje" — ta cytata ze św. Dominika kończy artykuł wstępny „Cheval de Troie". Zwyczajem francuskim pismo o tak wyraźnej linii grupuje jednak pióra bynajmniej nie z jednego obozu. Oto kilka nazwisk pisarzy, którzy bądź pomieścili swe wypowiedzi w numerze pierwszym, bądź przyrzekli współpracę: Bernanos, Camus, Etienne Gilson, André Malraux, Gabriel Marcel (egzystencjalista chrześcijański), Jacques Maritain, Denis de Rougemont (pisarz protestancki) i inni.

„Chemins du Monde" stawia sobie za cel zbliżenie międzynarodowe na płaszczyźnie kulturalnej i jest organem stowarzyszenia „Civilisation", założonego w tym celu na początku roku 1946. W pierwszym zeszycie (zatytułowanym „Civilisation") zamieścili swe prace m. in. laureat Nobla Louis de Broglie, znakomity historyk A. J. Toynbee, pisarze A. Huxley, John dos Passos, krytyk Béguin i in. „Chemins du Monde", pisze na wstępie Fr. Berge, „nie jest organem żadnej partii ani doktryny... Nie wierzymy ani w status quo, który toleruje niesprawiedliwości i zbiorowe kompleksy niższości, ani w rewolucje, które dopełniłyby ostatecznego poniżenia człowieka, ani nawet w panaceum rządu światowego, gdyby ten rząd, upojony potęgą i władzą, miał ulec pokusie wytępienia „mniejszości duchowych". Nie jesteśmy jednak sceptykami, każdy z nas swobodnie wybiera znak, pod którym walczy. Ale wspólnie wierzymy, że człowiek jest świętością w swoim ciele, sercu i umyśle... Sądzimy, że barbarzyństwo zawsze może odrodzić się w sercach, ale że prawy sąd w sercu choćby jednego człowieka już jest obietnicą wysiłku w słusznej sprawie i zwycięstwem cywilizacji".

W najbliższym numerze „Znaku" omówimy szerzej nowe francuskie publikacje periodyczne.

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI.

Baranowicz J. Madejowa klechda, Księg. św. Jacka, Katowice. **Borwicz M.** Organizowanie wściekłości. Wyd. Ogólnopolskiej Ligi do Walki z Rasizmem, Warszawa. **Danilowski G.** Z minionych dni. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Drużbacka D.** Modlitwa której nas nauczył Syn Boży, Księg. św. Jacka, Katowice. **Feldman J.** Bismark a Polska, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Filipowicz K.** Krajobraz niewzruszony, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Gojawiczyńska P.** Rajska jabłoń, t. I/II, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Grabski Wł. J.** Ziękowiny w Upsali, Wielk. Księg. Wyd. Poznań. **Gunia J.** Cudowny świat przygód, Księg. św. Jacka, Katowice **H. F. Nasz** Tabor, Księg. św. Jacka Katowice **Iwaszkiewicz J.** Czerwone tarcze. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Jeleński S.** Pod błękitami, Wielk. Księg. Wyd. Poznań. **O C. Karg O. M. Cap.** Mała tajemnica, Księg. św. Jacka, Katowice. **Kossak-Szatkowska Z.** Beatum scelus, Księg. św. Jacka, Katowice, **Krzywicki L.** Wspomnienia, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Kudliński T.** Farbowane lisy, Wyd. Książnica-Atlas, Wrocław. **Majdański W.** Gigganci, Księg. św. Jacka, Katowice. **Maleczyńska E.** Historia średniowieczna, Wyd. Książnica-Atlas, Wrocław **Ks. Makłowicz J.** Droga Krzyzowa, Wrocław. **Ks. Makłowicz J.** Mały katechizm, Wrocław. **Ks. Michalski St. Fr.** O naśladowaniu Chrystusa Wyd. K. Rutskiego, Łódź. **Ks. Milewski** M. Wierzę w jednego Boga. „Unitas", Wrocław. **Ks. Milewski M.** Ojcze nasz, „Unitas", Wrocław. **Morcinek C.** Listy z mojego Rzymu, Księg. św. Jacka, Katowice. **Pawłowska W.** Peregrynacja królewicza Imci. Wyd Książnica-Atlas, Wrocław. **Dr Pfeil H.** Tragizm negacji Boga, Księg. św. Jacka, Katowice. **Pius XI.** Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, Wyd. „Verbum", Kielce. **Rostworowski N.** Wiersze. Wielk. Księg. Wyd. Poznań. **Ks. dr Sawicki.** U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej, Księg. św. Jacka, Katowice. **Szyper H.** Adam Mickiewicz, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Ważyk A.** Mity rodzinne, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Ks. Wilk K.** Św. Benedykt patryarcha zachodu, Księg. św. Jacka, Katowice. **O. Woroniecki J.** Królewskie kapłaństwo, Wyd. „Homo Dei". Wrocław. **Żuławski M.** Ostatnia Europa, Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków.

OD REDAKCJI:

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH „ZNAKU" UKAŻĄ SIĘ — MIĘDZY INNYMI — NASTĘPUJĄCE PRACE:

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ — „KARDYNAŁ NEWMAN".

O. JAN WIERUSZ KOWALSKI O. S. B. — „NOWE KIERUNKI W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ".

O. MICHAŁ RIQUET T. J. — „CHRZEŚCIJANIN WOBEC PIENIĄDZA".

MARIA WINOWSKA — „DROGA POKOJU".

X. KAZIMIERZ KŁÓSAK — „MATERIALIZM DIALEKTYCZNY A FIZYKA WSPÓŁCZESNA".

KAREL SCHULZ — „MICHAŁ ANIOŁ" (TŁUMACZENIE Z CZESKIEGO).

JERZY TUROWICZ — „X. KONSTANTY MICHALSKI".

K. J. CHESTERTON — „PIĘĆ ZGONÓW WIARY".

ANTONI GARBIEŃ — „KULTURA KATOLICKA, CZY INTELLEKTUALIZM KATOLICKI?".

STANISŁAW STOMMA — FRAZEOLOGIA W SOCJOLOGII.

ODPOWIEDZI NA ANKIETĘ NA TEMAT WSPÓŁCZESNEJ SZTUKI KOŚCIELNEJ.

OD REDAKCJI:

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH „ZNAKU" UKAŻĄ SIĘ — MIĘDZY INNYMI — NASTĘPUJĄCE PRACE:

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ — „KARDYNAŁ NEWMAN".

O. JAN WIERUSZ KOWALSKI O. S. B. — „NOWE KIERUNKI W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ".

O. MICHAŁ RIQUET T. J. — „CHRZEŚCIJANIN WOBEC PIENIĄDZA".

MARIA WINOWSKA — „DROGA POKOJU".

X. KAZIMIERZ KŁÓSAK — „MATERIALIZM DIALEKTYCZNY A FIZYKA WSPÓŁCZESNA".

KAREL SCHULZ — „MICHAŁ ANIOŁ" (TŁUMACZENIE Z CZESKIEGO).

JERZY TUROWICZ — „X. KONSTANTY MICHALSKI".

K. J. CHESTERTON — „PIĘĆ ZGONÓW WIARY".

ANTONI GARBIEŃ — „KULTURA KATOLICKA, CZY INTELLEKTUALIZM KATOLICKI?".

STANISŁAW STOMMA — FRAZEOLOGIA W SOCJOLOGII.

ODPOWIEDZI NA ANKIETĘ NA TEMAT WSPÓŁCZESNEJ SZTUKI KOŚCIELNEJ.

TREŚĆ ZESZYTU:

QUIDAM: KSIĄDZ WŁADYSŁAW KORNIŁOWICZ . . . 593
JEAN DANIELOU: CHRZEŚCIJANIN WOBEC MARKSIZMU . 612
BOLESŁAW MIĆIŃSKI: PORTRET KANTA 621

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE:

Rozkwit czy zmierzch Kościoła 648
Czy naród niemiecki jest winien? 666
Współczesny katolicyzm angielski 676
Odrodzenie humanizmu w Austrii 681
Katolickie czasopisma w Czechosłowacji 683
Katolicka poezja Słowacji 684
Nowe periodyki francuskie 685

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: Hanna Malewska i Stanisław Stomma

Członkowie zespołu: Halban Leon, Radkowski Jerzy, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 396-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—12

CENA ZESZYTU 100 ZŁ.

Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250.— zł.

KONTO W PKO IV/1171

M—36040

DRUKARNIA PAŃSTWOWA Nr 1, KRAKÓW, WIELOPOLE 1

IN HOC
SIGNO
VINCES